Obras Maestras del
Pensamiento Contemporáneo

Bronislaw
Malinowski

Los argonautas del Pacífico occidental
I-II

PLANETA-AGOSTINI

Bronislaw Malinowski

Los argonautas del Pacífico occidental

I

Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica

Prólogo de
JAMES G. FRAZER

PLANETA-AGOSTINI

Dirección editorial: R. B. A. Proyectos Editoriales, S. A.

Título original: Argonauts of the Western Pacific
Traducción de Antonio J. Desmonts

Traducción cedida por Edicions 62, S. A.
Diseño de colección: Hans Romberg
Primera edición en esta colección: abril de 1986
Depósito legal: B. 10.621/1986
ISBN 84-395-0139-0
ISBN 84-395-0138-2 (obra completa)
Printed in Spain - Impreso en España
Distribución: R. B. A. Promotora de Ediciones, S. A.
Travesera de Gracia. 56, ático 1.ª, 08006 Barcelona.
Teléfonos (93) 200 80 45 - 200 81 89
Imprime: Cayfosa. Sta. Perpetua de Mogoda, Barcelona

Introducción

Si Bronislaw Malinowski es uno de los grandes clásicos de la moderna ciencia antropológica, ello es debido en gran parte a *Los argonautas del Pacífico occidental.* Pocas obras hay en este campo que reúnan. tal cantidad de información empírica sobre las costumbres de un pueblo primitivo y que, al mismo tiempo, se hayan convertido en un modelo a seguir desde el punto de vista metodológico. *Los argonautas...* es, sin lugar a dudas, la investigación más importante y trascendental que llevó a cabo este antropólogo británico de origen polaco, y es también un texto fundacional de aquellos, realmente escasos, que marcan época.

La génesis de este libro es singular por más de una razón. En 1914, a poco de estallar la Gran Guerra, Malinowski se hallaba en Inglaterra, donde se había graduado hacía poco en antropología por la London School of Economics. Al ser súbdito austríaco —Cracovia, su ciudad natal, pertenecía entonces al Imperio austrohúngaro—, podía ser llamado a filas en cualquier momento. A fin de evitar esa posibilidad, se embarcó hacia Nueva Guinea, en la Melanesia. A este viaje le impulsaron también otros motivos, que él mismo explicó posteriormente: el tedio de la vida académica, el deseo de aventura, el cansancio de las formas de vida que impone la civilización mecanizada.

En Nueva Guinea, Malinowski se instaló primero entre los indígenas de Mailu, donde realizó su primer trabajo de campo. Pero en mayo de 1915, una vez cumplidos los objetivos que se había propuesto, decidió cambiar de escenario. Arribó entonces a las islas Trobriand, y en una aldea del distrito de Kiriwina, comenzó a recoger las primeras informaciones de lo que al cabo de unos años, en 1922, sería *Los argonautas del Pacífico occidental.*

El exhaustivo trabajo de campo que Malinowski llevó a cabo en las Trobriand a lo largo de dos años tenía escasos antecedentes en aquella época. Tal vez podrían citarse dos casos: el de Franz Boas, el gran pionero de la antropología norteamericana, que en la última década del pasado siglo trabajó *in situ* entre los esquimales, y que más tarde dirigió la Jesup North Pacific —expedición que estudió minuciosamente las relaciones entre los aborígenes del Nordeste asiático y los de Norteamérica—; y el de C. G. Seligman —maestro, por cierto, de Malinowski—, A. C. Haddon y W. H. R. Rivers, que en 1898 recorrieron el estrecho de Torres y Nueva Guinea, con el objeto de recoger material etnográfico de aquella zona. No es casual que Malinowski dedicara *Los argonautas del Pacífico occidental* a su maestro y amigo C. G. Seligman.

En la actualidad, cuando el desarrollo de la ciencia antropológica ha invalidado algunas de las hipótesis que Malinowski consideraba centrales, el trabajo de las islas Trobriand permanece intacto en su carácter de modélica investigación de campo. La gran lección que se encierra en *Los argonautas del Pacífico occidental es* la de que no es posible el conocimiento antropológico si el investigador no se «sumerge» en la vida de la comunidad primitiva objeto de su estudio.

Esto que hoy parece tan elemental no lo era tanto en la época en que Malinowski viajó a Nueva Guinea. De modo que el requisito que este gran antropólogo legó a través de su obra es el de la necesaria convivencia con los primitivos, y el de la transmisión de las vivencias que el antropólogo ha tenido mientras ha estado trabajando en el campo con ellos. El lector que abra las páginas de *Los argonautas* caerá en seguida en la cuenta de que no se encuentra ante un sesudo trabajo teórico y erudito, sino ante un libro que, además de su necesario rigor conceptual, tiene la fuerza de un relato, el atractivo de una narración en la que se le cuentan hechos fabulosos (así. por ejemplo, todo el ceremonial que envuelve los preparativos y el desarrollo del *kula,* esto es, del sistema de intercambio comercial que ponían en práctica los nativos de las Trobriand).

Aparte de su carácter modélico e innovador como trabajo de campo. *Los argonautas del Pacífico occidental* es una obra que contiene otros elementos valiosos, y que han resistido el paso del

tiempo. El primero de ellos se refiere a la valoración de las culturas primitivas. Una visión eurocentrista, muy en boga en el siglo pasado, consideraba a los «salvajes» como seres humanos escasamente desarrollados y en todo caso inferiores al hombre occidental. Malinowski, por el contrario, puso en evidencia que los nativos de las islas Trobriand contaban con instituciones altamente complejas, y que su derecho o su religión, por ejemplo, obedecían a sutiles y elaboradas normas perfectamente comparables a las de los países occidentales, teóricamente más avanzados.

El estudio del comercio *kula* que se lleva a cabo de forma central en *Los argonautas del Pacífico occidental* es, en este sentido, absolutamente revelador. Malinowski mostró que en una economía primitiva como la de los trobriandeses intervienen factores mágicos y de prestigio, no directamente ligados al valor útil de la mercancía. Esto, de por sí, ya era una muestra de la complejidad de las culturas melanesias que participaban en el comercio *kula* y, por supuesto, una refutación de la idea de que la existencia de los pueblos primitivos se caracteriza tan sólo por el puro esfuerzo de sobrevivir. De ahí a la consideración que la moderna antropología hace de los primitivos —por ejemplo, Lévi-Strauss cuando habla de sociedades «frías» y «calientes» para distinguir entre aquellas que no optaron por una línea de desarrollo ascendente y las que han entrado en la «historia»— sólo hay un paso.

Otra de las valiosas aportaciones de *Los argonautas del Pacifico occidental* es de índole diferente y no menos trascendental para la evolución de la moderna antropología: se trata de que, por primera vez en la investigación antropológica, una cultura se estudió sistemáticamente en todas sus ramificaciones.

Ello tuvo una consecuencia de enorme importancia, pues Malinowski, al demostrar que la cultura es un todo funcional en el que sus rasgos están lejos.de ser inconexos o de haberse asociado históricamente de forma arbitraria, puso los cimientos de la escuela antropológica funcionalista.

El funcionalismo de Malinowski contaba, a su vez, con precisos antecedentes. El mencionado Boas ya había señalado la necesidad de interpretar los hechos sociales en su conexión, y antropólogos como Tylor habían ensayado definiciones de la

cultura entendida como una totalidad en la que se destaca la interdependencia de sus partes.

Pero el verdadero punto de partida de Malinowski —y que le permitió en parte llevar a cabo su brillante investigación en las islas Trobriand— lo constituyó la escuela de sociología francesa. De ella recogió el gran antropólogo británico la idea de la necesidad de estudiar la sociedad tal como se presentaba contemporáneamente, es decir, en su nivel sincrónico, así como la noción de hecho social como categoría irreductible a las instancias individuales.

De la sociología francesa Malinowski incorporó, además, otros elementos sustanciales de su bagaje conceptual. Tal es el caso de la idea de totalidad —que es central en la obra de Marcel Mauss— y de la noción de funcionalidad —desarrollada por Émile Durkheim a partir del sociólogo británico Herbert Spencer y que viene definida como relación de «utilidad» entre un fenómeno y las necesidades del organismo social—.

En fin, resumiendo lo hasta aquí expuesto, *Los argonautas del Pacífico occidental* es la obra más importante de Bronislaw Malinowski y, por lo mismo, uno de los textos fundacionales de la moderna antropología. Y si bien es cierto que la metodología que en él se expone es discutible en más de un aspecto, no lo es menos que éste es un libro que ha influido de manera decisiva en muchos antropólogos y que guarda, todavía hoy, validez en cuanto reflejo de una «participación etnográfica» que, como quería Lévi-Strauss, es condición indispensable para cualquier trabajo antropológico.

CRONOLOGÍA

1884 7 de abril: el antropólogo Bronislaw Malinowski nace en la ciudad polaca de Cracovia, a la sazón capital de la Galitzia austríaca. Su padre, Lucjan Malinowski, era un eslavista especializado en el dialecto polaco hablado en la región de Silesia.

1897 De salud precaria, viaja con su madre por algunos países del sur de Europa.

1903 Comienza a estudiar filosofía en la Universidad de Cracovia.

1908 Obtiene el doctorado en filosofía. Se traslada a Leipzig, en Alemania, a fin de estudiar psicología y economía. Nace su pasión por la antropología tras la lectura de *La rama dorada*, de Frazer.

1910 Se instala en Gran Bretaña. En la London School of Economics estudia antropología.

1913 Publica su primera obra importante: *La familia entre los aborígenes australianos (The Family among the Australian Aborigines).*

1914 Se inicia la Primera Guerra Mundial. Malinowski, que es súbdito austríaco y que, como tal, puede ser llamado a filas, parte para Nueva Guinea, en la Melanesia. Allí, se instala entre los indígenas de Mailu.

1915 En mayo, se traslada al cercano archipiélago de las Trobriand. En Omarakana y en varias aldeas de la isla de Kiriwina, Malinowski emprende un trabajo de campo que marcará un hito en la historia de la antropología; aprende la lengua de los nativos y convive con ellos, investigando todos los aspectos de su cultura.

En Inglaterra aparece publicado *Los indígenas de Mailu*

(The Natives of Mailu) fruto de su primer trabajo de campo realizado en 1914.

1916 En marzo concluye su primera estancia en las islas Trobriand.

Se doctora en antropología por la Universidad de Londres.

1917 Nueva estancia en las Trobriand.

1919 En Gran Bretaña, Malinowski contrae matrimonio con Elsie Rosaline Masson.

1922 A partir del material recogido en las Trobriand, publica una de sus obras más célebres, y que le proporciona un prestigio internacional inmediato: *Argonautas del Pacífico occidental (Argonauts of the Western Pacific).*

1924 Tras una larga estancia en las islas Canarias y en el sur de Francia, regresa a Londres, en cuya universidad pasa a enseñar antropología.

1926 Visita Estados Unidos.

El mito en la psicología primitiva (Myth in Primitive Psychology).

Crimen y costumbre en la sociedad salvaje (Crime and Custom in Savage Society).

1927 Es designado profesor titular de antropología en la Universidad de Londres.

El padre en la psicología primitiva (The Father in Primitive Psychology).

Sexo y represión en la sociedad salvaje (Sex and Repression in Savage Society).

1929 *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia (The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia).*

1931 En el artículo «Cultura», que redacta para la *Encyclopaedia of the Social Sciences,* Malinowski presenta una primera articulación de su pensamiento teórico.

1933 Imparte un curso de antropología en la Universidad de Cornell, en Estados Unidos. Se interesa por el estudio de las culturas americanas primitivas.

1935 Muere su mujer.

Los jardines del Coral y su magia (Coral Gardens and their Magic).

1936 Nueva estancia en Estados Unidos. La Universidad de Harvard le nombra doctor honorario.

Fundamentos de las creencias y la moral (The Foundations of Faith and Morals).

1938 Su interés por la cultura de los países africanos, que ha estudiado a lo largo de estos años, se refleja en el prólogo que redacta para *Frente al monte Kenya (Facing Mount Kenya),* de Jomo Kenyatta.

1940 Al estallar la Segunda Guerra Mundial, Malinowski fija su residencia en Estados Unidos. Allí ejerce de profesor de antropología en la Universidad de Yale.
Contrae matrimonio con la pintora Valetta Swann.

1941 Estancia en México.

1942 16 de mayo: Bronislaw Malinowski muere repentinamente de un ataque al corazón en New Haven, Connecticut.

1944 Valetta Swann edita postumamente *Una teoría científica de la cultura (A Scientific Theory of Culture),* la obra teórica más importante de Malinowski, y *Libertad y civilización (Freedom and Civilization).*

1945 *Dinámica del cambio de la cultura (The Dynamics of Culture Change).*

1948 Aparece el conjunto de ensayos reunidos en *Magia, ciencia y religión (Magic, Science and Religion and Other Essays).*

1967 A los veinticinco años de su muerte, se editan los diarios personales que escribió en polaco durante sus dos estancias en las Trobriand, y que aparecen con el título de *Un diario en el sentido estricto del término (A Diary in the Strict Sense of the Term).*

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Malinowski traducidas al castellano:

Los argonautas del Pacífico occidental. Barcelona (Península), 1973.

Una teoría científica de la cultura. Barcelona (Edhasa), 1970.

La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia. Madrid (Morata), 1971.

Ciencia y costumbre en la sociedad salvaje. Barcelona (Ariel), 1971.

Sexo v *represión en la sociedad primitiva.* Buenos Aires (Nueva Visión), 1974.

Magia, ciencia y religión. Barcelona (Ariel), 1982, 2.ª ed.

Los jardines del Coral. Barcelona (Labor), 1977.

Estudios de psicología primitiva. Barcelona (Paidós Ibérica), 1981.

El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Barcelona (Labor), 1977.

«Confesiones de ignorancia y fracaso», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia.* Barcelona (Anagrama), 1975.

«La cultura», en J. S. Kahn, ed., *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona (Anagrama), 1975.

B) Estudios relacionados con la obra de Malinowski:

BEALS, R. L., y HOIJER, H., *Introducción a la antropología.* Madrid (Aguilar), 1978, 3.ª ed.

BENEDICT, R., *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea.* Barcelona (Edhasa), 1971.

FRAZER. J. G., Prólogo a *Los argonautas del Pacífico occidental.* Barcelona (Península), 1973.
GLUCKMAN, M., «Datos etnográficos en la antropología social inglesa», en J. R. Llobera, ed.. *La antropología como ciencia.* Barcelona (Anagrama), 1975.
GÓMEZ TABANERA, J. M., *LOS pueblos y sus costumbres. Ensayo de antropología social.* Madrid (Guadarrama), 1965.
HAVILAND. W. A., *Cultural anthropology.* Nueva York (Holt-Rinehart & Winston), 1978.
HERRICH, C. J., *La evolución de la naturaleza humana.* Madrid (Revista de Occidente), 1962.
HERSKOVITS, M. J., *El hombre y sus obras.* México (Fondo de Cultura Económica), 1974.
KAPLAN, D., y MANNERS, R. A., «Antropología. Viejos temas y nuevas orientaciones», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia.* Barcelona (Anagrama), 1975.
KUPER, A., *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972.* Barcelona (Anagrama). 1975.
LERSCH, P., *El hombre en la actualidad.* Madrid (Gredos), 1959.
LINTON, R., *Estudio del hombre.* México (Fondo de Cultura Económica), 1972.
— *Cultura y personalidad.* México (Fondo de Cultura Económica), 1959.
LOWIE, R. H., *Antropología cultural.* México (Fondo de Cultura Económica), 1947.
LLOBERA, J. R., *Las sociedades primitivas.* Barcelona (Salvat Editores), 1973.
MAIR, L., *Introducción a la antropología social.* Madrid (Alianza Editorial), 1970.
MEAD, M., *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa.* Buenos Aires (Paidós).
— *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas.* Barcelona (Laia), 1973.
— *Antropología, la ciencia del hombre.* Buenos Aires (Siglo Veinte), 1975.
MERCIER, P., *Historia de la antropología.* Barcelona (Península), 1969.
RADCLIFFE-BROWN, A. R., *El método de la antropología social.* Barcelona (Anagrama), 1975.

REDFIELD, R., Introducción a B. Malinowski, *Magia, ciencia y religión.* Barcelona (Ariel), 1982, 2.ª ed.
SCARDUELLI, P., *Introducción a la antropología cultural.* Madrid (Villalar), 1977.
SHAPIRO, H. L., *Hombre, cultura y sociedad.* México (Fondo de Cultura Económica). 1975.
WEYER, E., Jr.. *Pueblos primitivos de hoy. La vida al margen de nuestra civilización.* Barcelona (Seix Barral), 1972.

Los argonautas
del Pacífico occidental

A mi amigo y maestro
el prof. C. G. Seligman, F.R.S.

Prefacio

Mi estimado amigo el doctor B. Malinowski me ha pedido que le escriba un prefacio a su libro, y gustosamente cumplo el encargo, aunque de ningún modo creo que mis palabras puedan incrementar el valor del destacado logro de investigación antropológica que él nos ha regalado con este volumen. Mis observaciones versarán en parte sobre el método del autor y en parte sobre el tema del libro.

Respecto al método, el doctor Malinowski ha realizado su trabajo, me parece a mí, en las mejores condiciones y de forma calculada para asegurar los mejores resultados posibles. Tanto por preparación teórica como por experiencia en trabajos de campo, estaba bien dotado para la empresa que acometió. De su preparación teórica había dado buena prueba en el erudito y reflexivo trabajo sobre la familia entre los aborígenes de Australia;[1] no menos satisfactoria resulta la muestra de trabajo de campo aportada con la descripción de los nativos de Mailu, Nueva Guinea, fruto de seis meses de residencia entre ellos.[2] En las islas Trobriand, al este de Nueva Guinea, hacia las cuales a continuación dirigió su interés, el doctor Malinowski ha vivido durante muchos meses como un indígena entre los indígenas, observándolos diariamente en sus trabajos y diversiones, conversando con ellos en su propia lengua y deduciendo todas las informaciones de las fuentes más seguras: la observación personal y los relatos directamente escuchados de los nativos, en su propio idioma y sin mediación de intérprete. De este modo ha acumulado una gran cantidad de material, de alto valor científico, sobre la vida social, religiosa y económica o industrial de los habitantes de las Trobriand. Todo lo cual espera publicar en un futuro; mientras tanto, en el presente volumen, nos ha dado un estudio preliminar sobre una faceta llamativa y característica de la sociedad Trobriand: el curioso sistema de intercambio, sólo en parte económico o comercial, que los indígenas mantienen entre ellos y con los habitantes de las islas vecinas.

Poca reflexión hace falta para convencerse de la importancia

1. The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study, University of London Press, Londres, 1913.
2. The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Morid Research Work in British New Guinea, «Transactions of the Royal Society of South Australia», vol. XXXIX, 1915,

fundamental que las fuerzas económicas tienen en todas las etapas del recurso humano, desde la más humilde a la más elevada. Después de todo, la especie humana es parte del universo animal, y como tal, igual que el resto de los animales, reposa sobre una base material desde la cual puede levantarse una vida superior, intelectual, moral o social, pero sin la cual ninguna superestructura es posible. Este fundamento material, consistente en la necesidad de alimentación y un cierto grado de calor y amparo de los elementos, forma la base económica o industrial y es imprescindible para la vida humana. Si hasta ahora los antropólogos la han descuidado, debemos suponer que ha sido más bien porque se sentían atraídos hacia el lado superior de la naturaleza humana, que porque deliberadamente ignoraran e infravalorasen la importancia y auténtica necesidad de la vertiente inferior. En disculpa de su descuido debe recordarse que la antropología es aún una ciencia joven y que la multitud de problemas que aguardan al investigador no pueden ser atacados de un golpe, sino que han de ser abordados uno tras otro. De cualquier forma, el doctor Malinowski ha hecho bien en recalcar el gran significado de la economía primitiva, aislando para especial consideración el llamativo sistema de intercambio de los habitantes de las islas Trobriand.

Además, sabiamente, ha rehusado limitarse a la mera descripción de los procedimientos de intercambio, y se ha determinado a penetrar en las motivaciones subyacentes y los sentimientos que despierta en las mentes de los indígenas. Se sostiene a veces que la sociología pura debe confinarse a la descripción de los hechos y dejar los problemas de motivaciones y sentimientos a la psicología. Es sin duda cierto, en un esquema lógico, que el análisis de las motivaciones y los sentimientos resulta distinguible de la descripción de los hechos, y que hablando con rigor cae dentro de la esfera de la psicología; pero en la práctica, un hecho no tiene sentido para el observador a menos que conozca o infiera los pensamientos y emociones del sujeto que lo realiza; por consiguiente, describir una serie de actuaciones sin referencia al estado de ánimo de quien los realiza no respondería a las pretensiones de la sociología, cuyo fin no es el de meramente registrar, sino el de comprender las acciones de los hombres en sociedad. Así que la sociología no puede completar su tarea sin recurrir, a cada paso, a la ayuda de la psicología.

Característico del método del doctor Malinowski es tener en cuenta todas las complejidades de la naturaleza humana. Por asi decirlo, ve hombres en relieve, no perfiles de una sola dimensión. Recuerda que el hombre es una criatura de emociones, por lo menos tanto como de razón, y está constantemente en la brecha para descubrir lo mismo la base emocional que la racional de cualquiera de sus actos. El científico, como el hombre de letras, está demasiado predispuesto a ver la especie humana únicamen-

te en abstracto, seleccionando una de las facetas particulares de nuestro ser complejo y polifacético. De entre los grandes escritores, Moliére es un ilustre ejemplo de interpretación unilateral. Todos sus personajes están vistos en una sola dimensión: uno es un avaro, otro hipócrita, otro un fatuo, etc., pero ninguno es un hombre. Todos son maniquís vestidos de forma que se parezcan mucho a los seres humanos; pero el parecido no pasa de ser superficial, por dentro todo es falso y huero, porque la fidelidad a la naturaleza ha sido sacrificada en aras del efecto literario. Muy distinta es la representación de la naturaleza humana en los grandes artistas, tales como Cervantes o Shakespeare: sus personajes son sólidos, dibujados no desde una perspectiva, sino desde muchas. Sin duda que, en la ciencia, una cierta abstracción en el tratamiento es, no ya legítima, sino necesaria, puesto que la ciencia no es ni más ni menos que conocimiento elevado a la máxima potencia, y todo conocimiento implica un proceso de abstracción y generalización: incluso cuando somos capaces de reconocer a un individuo que vemos todos los días, esto sólo es posible como resultado de haber abstraído una idea hecha a base de generalizar sus apariencias anteriores. Asimismo, la ciencia del hombre se ve forzada a abstraer ciertos aspectos de la naturaleza humana y a considerarlos al margen de la realidad concreta; o más bien se divide en múltiples ciencias, cada una de las cuales considera un aspecto particular del complejo organismo humano, como pueden ser el físico, el intelectual, el moral o el social; y las conclusiones generales que se obtienen representan, más ó menos, un cuadro incompleto del hombre como totalidad, puesto que los rasgos que lo componen no son sino unos pocos seleccionados entre una multitud.

En el presente tratado, el doctor Malinowski se ocupa en especial de lo que a primera vista puede parecer únicamente la actividad económica de los habitantes de las islas Trobriand; pero, con su acostumbrada amplitud de miras y agudeza de percepción, tiene buen cuidado en señalar que la curiosa circulación de bienes existente entre los habitantes de las Trobriand y los de otras islas, al tiempo que se acompaña de un comercio normal, no es bajo ningún concepto simple transacción comercial; demuestra que no se basa en el puro cálculo utilitario, de beneficios y pérdidas, sino que satisface necesidades emocionales y estéticas de orden más elevado que la mera gratificación de las necesidades animales. Esto conduce al doctor Malinowski a criticar severamente la concepción habitual del Hombre Económico Primitivo, especie de espectro que, parece ser, todavía ronda por los manuales de economía e incluso extiende su nefasta influencia a las mentes de ciertos antropólogos. Equipado con los andrajos de Jeremy y Bentham de Mr. Gradgrind,[3] este

3. Personaje de Hard Times (Tiempos difíciles), de Dickens. (N. del T.)

horrible fantasma actúa únicamente guiado por el sucio lucro, que persigue incansablemente —de acuerdo con los principios spencerianos— según la vía de menor resistencia. Si tal funesta ficción es realmente considerada por serios investigadores, no como una simple abstracción útil, sino como algo existente en la sociedad salvaje, la descripción del *Kula* que el doctor Malinowski hace en este libro pudiera ayudar a derribar al fantasma por los talones; porque demuestra que el cambio de objetos utilitarios, que forma parte del sistema Kula, está enteramente subordinado al intercambio de otros objetos sin ninguna clase de utilidad. Siendo a un tiempo empresa comercial y forma de organización social, provista de un transfondo mítico y un ritual mágico, por no mencionar el gran área geográfica en que se desarrolla, esta singular institución no parece tener exacto paralelo en los anales antropológicos existentes; pero su descubridor, el doctor Malinowski, puede tener mucha razón cuando supone que éste es probablemente un tipo de institución de la que, en el futuro, gracias a investigaciones más detalladas sobre los pueblos salvajes y bárbaros, se sacarán a luz ejemplos análogos, sino precisamente similares.

No es el rasgo menos interesante e instructivo del Kula, según lo describe el doctor Malinowski, el papel en extremo importante que la magia parece ocultar en la institución. De la descripción se deduce que, para los indígenas, la celebración de los ritos mágicos y el recitado de las palabras mágicas son indispensables para el éxito de la empresa en todas sus fases, desde la tala de los árboles que luego se ahuecan para construir las canoas, hasta el momento en que, cumplida con éxito la expedición, la carraca y su preciosa carga inician el viaje de retorno. E incidentalmente, aprendemos que las ceremonias y las palabras mágicas no son consideradas menos necesarias para el cultivo de los huertos y el éxito en la pesca, las dos actividades que proveen a los isleños de los principales medios de subsistencia; de aquí que el mago de los huertos cuya ocupación es promover el desarrollo de los cultivos a través de sus artes de birlibirloque, sea uno de los hombres más importantes del poblado con rango inmediatamente posterior al del jefe y el hechicero. Dicho en breve, la magia es considerada como parte absolutamente esencial de cualquier proceso productivo, siendo un requisito tan importante para el éxito como cualquiera de las operaciones mecánicas que el trabajo conlleve, tales el calafateo, pintado y botadura de las canoas, la siembra de los huertos o la colocación de trampas para los peces. «La creencia en la magia —escribe el doctor Malinowski— es una de las tres grandes fuerzas psicológicas que cooperan en la organización y sistematización del esfuerzo económico en las islas Trobriand.»

Esta valiosa descripción de la magia como factor de fundamental importancia económica para el bienestar e incluso para

la existencia misma de la comunidad, debería ser suficiente para anular el punto de vista erróneo según el cual la magia, como opuesta a la religión, os de naturaleza esencialmente maléfica y antisocial, siempre al servicio de algún individuo con fines de provecho egoísta, para mal de sus enemigos y con desprecio absoluto de las consecuencias que pueda acarrearle al bien común. Sin duda que la magia puede usarse así, y de hecho así ha sido usada en todas partes del mundo; en las mismas islas Trobriand se cree que es practicada de forma similar y para propósitos siniestros por los brujos, quienes inspiran a los indígenas el miedo más profundo y una constante preocupación. Pero en sí, la magia no es buena ni mala; es simplemente el imaginario poder de controlar las fuerzas de la Naturaleza, y este control puede ser utilizado por el mago para bien o para mal, para beneficio o perjuicio de los individuos y de la comunidad. A este respecto, la magia se halla situada en pie de igualdad con las ciencias, de las que es su hermana bastarda. Tampoco las ciencias son en sí mismas buenas ni malas, aunque puedan convertirse en fuente de una u otra cosa dependiendo de su utilización. Sería absurdo estigmatizar la farmacia, por ejemplo, por antisocial, basándose en que el conocimiento de las propiedades de las drogas suele emplearse tanto para destruir a los hombres como para curarlos. Igualmente es absurdo negar las beneficiosas aplicaciones de la magia y señalar sus usos perjudiciales como la característica peculiar que la define. Los fenómenos de la Naturaleza, sobre los cuales la ciencia ejerce un control real y la magia un control imaginario, no están supeditados a tendencias morales, a la buena o mala intención del individuo que usa de su conocimiento para ponerlos en actividad. La acción de las drogas sobre el cuerpo humano es exactamente la misma cuando las administra un médico que cuando lo hace un criminal. La Naturaleza y su sierva la ciencia no son ni amigables ni hostiles a la moral; simplemente son indiferentes y están dispuestas a cumplir el mandato, sea del santo o del pecador, sólo a condición de recibir la consigna adecuada. Si los cañones están bien cargados y dirigidos, el fuego de la batería es igual de destructivo si los artilleros son patriotas luchando en defensa de su país, como si se trata de invasores que combaten en una injusta guerra de agresión. La falacia que supone juzgar a una ciencia, o a un arte, por su utilización práctica o las intenciones morales de su usuario, resulta evidente en el caso de la farmacia y la artillería; y es igualmente cierto respecto a la magia, aunque a mucha gente le resulte menos, obvio.

La inmensa influencia que ejerce la magia sobre la vida y el pensamiento de los habitantes de las Trobriand es quizá la nota que más impresiona al lector a lo largo del libro del doctor Malinowski. Él mismo nos dice que «la magia, el intento del hombre por gobernar las fuerzas de la Naturaleza a través de un

saber especial, es omnipresente y de suma importancia en las Trobriand», está «enraizado a todas las actividades artesanales y comunitarias»; «toda la documentación reunida hasta el momento evidencia la gran importancia de la magia en el *Kula.* Pero si tuviéramos que tratar cualquier otro aspecto de la vida tribal de estos indígenas, nos encotraríamos con que, siempre que emprenden alguna acción de importancia vital, recurren a la ayuda de la magia. Puede decirse sin exageración que, para ellos, la magia gobierna los destinos humanos; que provee al hombre con el poder de dominar las fuerzas de la Naturaleza, y que es para él su arma y su armadura contra los múltiples peligros que por todas partes le amenazan».

Así, pues para los habitantes de las islas Trobriand, la magia es un poder de suprema importancia, tanto para el bien como para el mal; puede ser la fortuna o la desgracia de un hombre; puede sostener y proteger al individuo y a la comunidad, o dañarlos y destruirlos. En comparación con esta creencia universal y profunda, la creencia en los espíritus de los muertos no parece ejercer sino muy poca influencia en la vida de estas gentes. Contrariamente a la actitud general de los salvajes hacia los espíritus de los difuntos, éstos son descritos como casi carentes de miedo a los aparecidos. Creen, desde luego, que los difuntos vuelven a sus aldeas una vez al año para participar en la gran fiesta anual; pero «en general los espíritus no influyen mucho, ni para bien ni para mal, sobre los seres humanos»; «nada hay de la mutua interacción, de la colaboración íntima entre el hombre y el espíritu que es la esencia del culto religioso». El absoluto predominio de la magia sobre la religión, por lo menos en lo que al culto de los muertos se refiere, es un rasgo llamativo de la cultura de un pueblo, como es éste de las islas Trobriand, que comparativamente se sitúa a un nivel alto entre los salvajes. Resulta así una nueva prueba de la extraordinaria fuerza y persistencia que tal ilusión ha tenido y sigue teniendo en todo el mundo sobre el espíritu humano.

No hay duda de que el informe completo de las investigaciones del doctor Malinowski en las islas Trobriand nos enseñará mucho más sobre las relaciones existentes entre magia y religión. Por la paciente observación que ha dedicado a una sola institución y la riqueza de detalles con que la ilustra, podemos juzgar sobre la amplitud y valor de la obra más extensa que está preparando. Promete ser uno de los estudios más completos y científicos que se hayan hecho sobre un pueblo salvaje.

JAMES. G. FRAZER

The Temple, Londres, 1 de marzo de 1922

Prólogo del autor

La etnología se encuentra en una situación tan lamentablemente ridícula, por no decir trágica, que a la hora de empezar a organizarse, a fraguar sus propias herramientas, a ponerse a punto para cumplir la tarea fijada, el material de su estudio desaparece con una rapidez desesperante. Precisamente ahora que los métodos y fines de la investigación etnológica han tomado forma, que personas bien preparadas para este trabajo han comenzado a recorrer los paises salvajes y a estudiar a sus habitantes, estos salvajes se extinguen delante de nuestros propios ojos.

Las investigaciones sobre razas indígenas realizadas por personas de preparación académica han dejado fuera de dudas que la investigación científica y metódica puede proporcionar resultados mucho más abundantes y de mejor calidad que el trabajo del más esforzado *amateur.* Aunque no todos, la mayor parte de los trabajos científicos modernos han revelado aspectos absolutamente nuevos e inesperados de la vida tribal. Nos han proporcionado, con rasgos contundentes, el cuadro de las instituciones sociales a menudo sorprendentemente vasto y complejo. Nos han presentado al nativo tal como es, con sus creencias y prácticas tanto religiosas como mágicas. Nos han permitido penetrar en su mentalidad de un modo mucho más profundo que antes. Gracias a estos nuevos materiales de cuño científico, los estudiosos de etnología comparada han sacado ya algunas conclusiones muy importantes sobre el origen de las costumbres, de las creencias y de las instituciones humanas; sobre la historia de las culturas, su difusión y sus contactos; sobre las leyes del comportamiento del hombre en sociedad, y sobre el espíritu humano.

La esperanza de ganar una nueva visión de la humanidad salvaje gracias a los trabajos de especialistas científicos, aparece como un espejismo que se desvanece en el mismo instante de percibirlo. Pues si en el momento actual todavía hay gran número de comunidades indígenas susceptibles de ser científicamente estudiadas, dentro de una generación, o de dos, tales comunidades o sus culturas prácticamente habrán desaparecido. Urge trabajar con tenacidad, ya que el tiempo disponible es breve. Hasta el momento, tampoco el público ha tenido suficiente interés por estos estudios. Hay pocos estudiosos de la materia, y el estímulo que reciben es escaso. Por ello, no siento ninguna necesidad de justificar una investigación etnológica que es el resultado de una investigación especializada hecha sobre el terreno.

En este volumen, describiendo ciertas formas de relaciones comerciales entre las tribus indígenas de Nueva Guinea, tan sólo trataré un aspecto de la vida de los salvajes. De entre un material etnográfico que abarca la totalidad de la cultura tribal de un distrito, se ha escogido este tema para presentar una monografía preliminar. Un trabajo etnográfico riguroso exige, sin duda, tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás. El lector de esta monografía pronto se dará cuenta de que, si bien el tema principal es de orden económico —pues se ocupa de la organización comercial, del intercambio y del comercio—, hay constantes referencias a la organización social, al poder de la magia, a la mitología, al folklore y también a otros aspectos, a la vez que se desarrolla el objeto principal del estudio.

Este libro se refiere al área geográfica delimitada por los archipiélagos que se extienden por el extremo oriental de Nueva Guinea. Y dentro de esta zona, el principal campo de investigación fue un distrito, el de las islas Trobriand. Este, por lo menos, ha sido estudiado con toda minuciosidad. He vivido en este archipiélago cerca de dos años, en el curso de tres expediciones a Nueva Guinea, lo que me ha permitido adquirir un perfecto conocimiento del idioma. Hice mi trabajo completamente solo, viviendo la mayor parte del tiempo en los poblados indígenas. En consecuencia, tenía constantemente ante mis ojos la vida diaria de los nativos, a la vez que tampoco podían escapárseme los sucesos casuales o dramáticos, muertes, peleas o alborotos pueblerinos, ni los acontecimientos ceremoniales y públicos.

En el estado actual de la etnografía, cuando aún queda tanto camino por trillar para futuras investigaciones y para el establecimiento de su propio campo de acción, es preciso que cada nuevo trabajo justifique su aparición respondiendo a algunos puntos: debe aportar alguna innovación metodológica; debe aventajar, tanto en profundidad como en extensión, el estado de la investigación precedente, y por último, debe tratar de presentar sus resultados de manera exacta y sin que la exposición resulte aburrida. El especialista interesado por la metodología encontrará en la introducción, apartados II al IX, y en el capítulo XVIII la exposición de mis puntos de vista y de los esfuerzos realizados en este sentido. El lector más interesado por los resultados que por la forma de obtenerlos encontrará, en los capítulos IV al XXI, una narración completa de las expediciones kula y de las ceremonias y creencias con que están asociadas. El estudioso que no sólo se interese por la descripción, sino también por el transfondo etnográfico necesario para la misma y por una clara definición de la institución, encontrará lo primero en los capítulos I y II y lo segundo en el capítulo III.

Mi más sincero agradecimiento a Mr. Robert Mond. Gracias a su generosa dotación he podido llevar a cabo, durante varios años, las investigaciones de las que el volumen presente es un resultado parcial. A Mr. Atlee Hunt, C. M. G., secretario del Home and Territories Department of the Commonwealth, le estoy en deuda por la ayuda financiera de su departamento y también por toda la ayuda que me ha proporcionado sobre la marcha. En las Trobriand, mi trabajo contó con la preciosa ayuda de Mr. B. Hancock, comerciante de perlas, a quien le estoy agradecido, no sólo por el apoyo y los servicios prestados, sino por las numerosas pruebas de amistad que me brindó.

Gran parte de la argumentación de este libro ha mejorado enormemente gracias a las críticas que me hizo mi amigo Paul Khuner, de Viena, experto en asuntos prácticos de la industria moderna y un competente pensador en materia económica. El profesor L. T. Hobhouse ha tenido la bondad de repasar las pruebas y darme valiosos consejos sobre algunos puntos.

Con su prefacio, Sir James Frazer ha elevado el valor de este volumen por encima de sus propios méritos. No solamente es para mí un gran honor y una gran ventaja ser presentado por él, sino que también me produce una entrañable satisfacción, ya que mis primeras aficiones por la etnología están ligadas a la lectura de *La rama dorada*, por aquel entonces en su segunda edición.

Por último, pero no con menor interés, deseo mencionar al profesor C. G. Seligman, a quien este libro está dedicado. A él debo la iniciativa de mi expedición y mucho más, cosa difícil de expresar en palabras, por el estímulo y los consejos científicos que me ha prodigado a lo largo de mi trabajo en Nueva Guinea.

B. M.

El Boquín, Icod de los Vinos, Tenerife, Abril de 1921

RECONOCIMIENTOS

El etnógrafo, debido al género de las investigaciones que realiza, necesita apoyarse en la ayuda de los demás en mucha mayor medida que los investigadores de otras materias. Debo, pues, expresar aquí mi deuda con las muchas personas que me han ayudado. Como ya he dicho en el prólogo, financieramente a quien más debo es a Mr. Robert Mond, ya que mi trabajo fue posible gracias a las 250 libras anuales que durante cinco años (en 1914 y de 1917 a 1920) me otorgó la Robert Mond Travelling Scholarship (Universidad de Londres). También fui sustancialmente subvencionado por una donación de 250 libras del Home

and Territories Department of Australia, conseguida gracias a los buenos oficios de Mr. Atlee Hunt, C. M. G. La London School of Economics me adjudicó la Constance Hutchinson Scholarship de 100 libras anuales, durante dos años, 1915 y 1916. El profesor Seligman, a quien tanto debo en este asunto y en otros muchos, además de ayudarme a obtener todas las otras donaciones, me dio él mismo 100 libras destinadas a costear la expedición y me equipó con un fonógrafo, una cámara fotográfica, instrumentos antropométricos y demás parafernalia que requiere el trabajo etnográfico. Salí hacia Australia, en 1914, con la British Association for the Advancement of Sciencie, como invitado y a expensas del Commonwealth Goverment of Australia.

Puede ser interesante para los futuros investigadores de campo saber que he llevado a cabo mi investigación etnográfica, de seis años de duración —de 1914 a 1920—, haciendo tres expediciones al terreno y dedicando los intervalos a la selección y preparación del material recogido, así como al estudio de la literatura especializada, con poco más de 250 libras al año. Con esto costeaba, no sólo los gastos de viajes e investigación, tales como pasajes, sueldos a los criados indígenas, pago de los intérpretes, etc., sino que también me alcanzó para recoger una buena cantidad de especímenes etnográficos, parte de los cuales fueron regalados al Melbourne Museum como integrantes de la Robert Mond Collection. Ello no me hubiera sido posible de no contar con la mucha ayuda que recibí de los residentes en Nueva Guinea. Mi amigo Mr. Hancock, de Gusaweta, islas Trobriand, me permitió utilizar su casa y almacén como base de operaciones y aprovisionamiento; me prestó su cúter en varias ocasiones y me proporcionó un asilo al que siempre podía recurrir en caso de necesidad o enfermedad; me ayudó en la labor fotográfica y me dio gran número de sus propias placas.

También fueron muy amables conmigo otros comerciantes y compradores de perlas de las Trobriand, especialmente M. y Mme. Raphael Brudo, de París, Messrs. C. y G. Auerbach y por último Mr. Mick George, todos los cuales me ayudaron de diversas formas y me brindaron su amable hospitalidad.

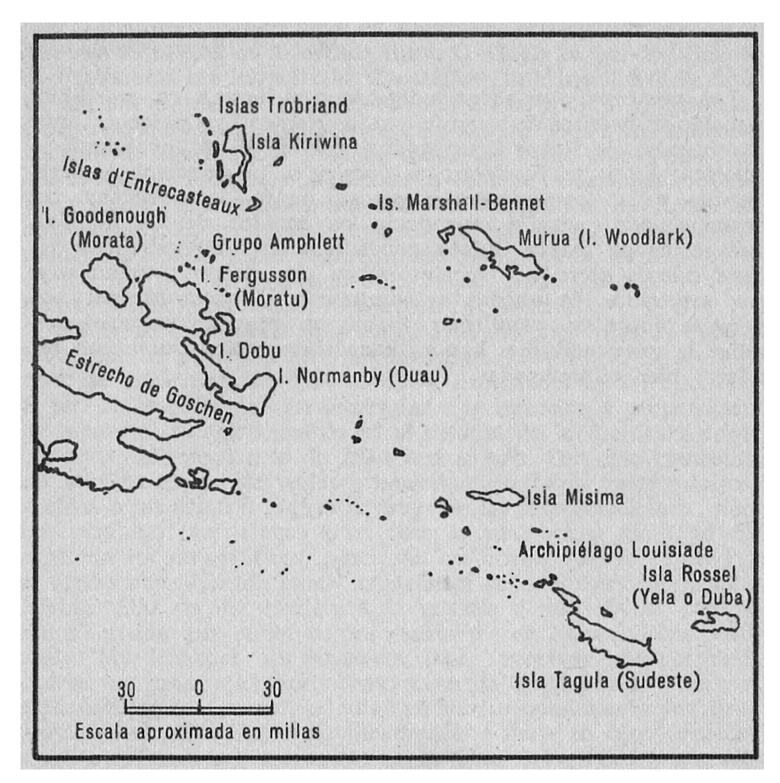
En mis estudios interinos en Melburne recibí mucha ayuda del personal de la excelente Public Library de Victoria, lo que les agradezco al bibliotecario, Mr. E. LaTouche Armstrong, a mi amigo Mr. E. Pitt, a Mr. Cooke y a otros.

En la edición inglesa se reproducen dos mapas y dos planos con el permiso del profesor Seligman de su *Melanesians of British New Guinea.*

A Mr. William Swan Stallybrass, Senior Managing Director de Messrs. Geo. Routledge and Son, Ltd., que no ha escatimado ningún esfuerzo para satisfacer mis deseos de puntualizar todos los pormenores científicos en la edición de este libro, quiero expresarle mi más sincero agradecimiento.

NOTA SOBRE FONÉTICA

Los nombres y palabras indígenas que figuran en este libro han sido transcritos de acuerdo con los elementales preceptos que recomiendan la Royal Geographical Society y el Royal Anthropological Institute. Es decir, las vocales se pronuncian como en italiano y las consonantes como en inglés. Este sistema de pronunciación permite reproducir los sonidos de los idiomas melanesios de Nueva Guinea con suficiente fidelidad. El apóstrofe puesto entre las vocales indica que deben pronunciarse por separado, sin unirlas en diptongo. El acento recae casi siempre sobre la penúltima sílaba; en muy raras ocasiones sobre la antepenúltima. Las sílabas deben pronunciarse con nitidez y bien diferenciadas.



MAPA I. En este mapa y en el siguiente, los nombres indígenas y su ortografía se transcriben con la nomenclatura que se encuentra en las cartas y mapas antiguos. En los mapas III al V los nombres indígenas aparecen tal como yo los he establecido y transcrito fonéticamente.

Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación

*I. [NAVEGACION Y COMERCIO EN LOS MARES DEL SUR: EL KULA]**

Las poblaciones costeras de las islas del mar del Sur, con muy pocas excepciones, son, o lo eran antes de su extinción, expertos navegantes y comerciantes. Algunos de ellos concibieron excelentes tipos de grandes canoas de alta mar y las usaban para expediciones comerciales a gran distancia o para incursiones guerreras y de conquista. Los papúe-melanesios que habitan en la costa - y en las islas que se extienden alrededor de Nueva Guinea no son una excepción a esta regla. En general son intrépidos navegantes, activos artesanos y hábiles comerciantes. Los centros manufactureros de importantes artículos, tales como alfarería, instrumentos de piedra, canoas, cestería fina u ornamentos de valor, están localizados en diversos lugares de acuerdo con la destreza de los habitantes, la tradición tribal heredada y las particulares facilidades que el distrito ofrezca; de ahí que su comercio se extienda por grandes áreas, recorriendo a veces cientos de millas.

Entre las diversas tribus se han establecido determinadas formas de intercambio a través de rutas precisas. Uno de los tipos de comercio intertribal más destacable es el que realizan los motu de Port Moresby con las tribus del golfo de Papua. Los motu navegan cientos de millas en canoas pesadas y poco manejables, llamadas *lakatoi,* equipadas con velas muy características en forma de pinza de cangrejo. Esta tribu abastece a los papúes del golfo de alfarería y ornamentos de concha, en otro tiempo también de láminas de piedra, y a cambio obtiene de ellos sagú y pesadas canoas que los motu utilizan a su vez para la construcción de las canoas *lakatoi.*[1]

Más hacia el este, en las costas del Sur, vive la población marinera y laboriosa de los mailu, que por medio de expediciones comerciales anuales enlazan el extremo oriental de Nueva

* La mayoría de apartados de la edición original carecía de epígrafes: en nuestra edición indicamos entre corchetes [ ] los epígrafes que no proceden de aquélla. (Nota editorial.)

1. Las hiri, como se llaman estas expediciones en lengua motu, han sido descritas, con gran riqueza de detalles y claridad en el esquema, por el capitán F. Barton. C. G. Seligman, The Melanesians of British New Guinea, Cambridge, 1910, capitulo VIII.

Guinea con las tribus de la costa central.[2] Y por último los indígenas de las islas y archipiélagos del extremo oriental sostienen continuas relaciones comerciales entre sí. Gracias al libro del profesor Seligman poseemos un excelente estudio sobre la materia, en particular por lo que se refiere a las rutas comerciales más directas entre las. diversas islas habitadas por los massim meridionales.[3] Existe, sin embargo, otro sistema comercial altamente complejo y muy extendido que abarca, con sus ramificaciones, no sólo las islas cercanas al extremo oriental, sino también las Louisiade, la isla de Woodlark, el archipiélago Trobriand y el grupo de las d'Entrecasteaux; penetra al interior de Nueva Guinea y ejerce una influencia indirecta sobre distritos lejanos, tales como la isla de Rossel y algunos lugares de la costa norte y sur de Nueva Guinea. Este sistema comercial, el Kula, es el objeto del estudio que me propongo desarrollar en el presente volumen; se trata, como pronto se verá, de un fenómeno de considerable importancia teórica. Parece afectar profundamente la vida tribal de los indígenas que viven dentro de su campo de acción, y ellos mismos tienen plena conciencia de su gran importancia, ya que sus ideas, ambiciones, deseos y vanidades están estrechamente ligados al Kula.

II. *[EL MÉTODO EN ETNOGRAFIA]*

Antes de proceder a la descripción del Kula, no estará de más una descripción de los métodos seguidos para recoger el material etnográfico. Los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera. Nadie osaría presentar una aportación experimental en el campo de la física o de la química sin especificar al detalle todas las condiciones del experimento; una descripción exacta de los aparatos utilizados; la manera en que fueron encauzadas las observaciones; su número; el lapso de tiempo que le ha sido dedicado y el grado de aproximación con que se hizo cada medida. En las ciencias menos exactas, como la biología o la geología, esto no puede hacerse de forma tan rigurosa, pero cada investigador debe poner al lector en conocimiento de las condiciones en que se realizó el experimento o las observaciones. En etnografía, donde la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos es quizás más acuciante, el pasado no ha sido por desgracia pródigo en tales exactitudes, y muchos autores no se ocupan de esclarecer sus méto-

2. Cf. «The Mailu», de B. Malinowski, en Transactions of the R. Society of S. Australia, 1915, capítulo IV, págs. 612 a 629.
3. Op. cit., capítulo XI.

dos, sino que discurren sobre datos y conclusiones que surgen ante nuestros ojos sin la menor explicación.

Sería fácil citar obras de gran reputación y cuño científico en las cuales se nos ofrecen vagas generalizaciones, sin recibir jamás ninguna información sobre qué pruebas fácticas han conducido a tales conclusiones. Ningún capítulo, ni siquiera un párrafo, se dedica expresamente a describir en qué circunstancias se efectuaron las observaciones y cómo se compiló la información. Considero que una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionable siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica.[4] Es más, un sumario como el contenido en el cuadro que presentamos más adelante (apartado VI de este capítulo) debería ir explícito, de tal forma que el lector pueda estimar con precisión, de un vistazo, el nivel de trato personal que el autor tiene con los hechos que describe y hacerse una idea de en qué condiciones obtuvo la información de los indígenas.

Del mismo modo, en el campo de la ciencia histórica, nadie puede esperar que se le tome en serio si pone algún velo de misterio sobre sus fuentes y habla del pasado como si lo conociera por adivinación. El etnógrafo es, a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, sin duda, de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes. En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información —tal y como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal— y la exposición final y teorizada de los resultados. El etnógrafo tiene que salvar esta distancia a lo largo de los laboriosos años que distan entre el día que puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados. Un breve bosquejo de las tribulaciones de un etnógrafo, tal y como yo las he vivido, puede ser más esclarecedor que una larga discusión abstracta.

4. Sobre este problema de método, una vez más, tenemos que reconocer a la Escuela de Antropología de Cambridge el mérito de haber introducido la forma científicamente correcta de tratar la cuestión. En especial, en los escritos de Haddon, Rivers y Seligman, la diferencia entre deducción y observación está siempre claramente trazada, y ello permite darse perfecta cuenta de las condiciones en que se ha realizado el trabajo.

III. *[EL TRABAJO DE CAMPO]*

Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado.

Desde que uno instala su residencia en un compartimento de la vecindad blanca, de comerciantes o misioneros, no hay otra cosa que hacer sino empezar directamente el trabajo de etnógrafo. Imagínese, además, que es usted un principiante, sin experiencia previa, sin nada que le guíe ni nadie para ayudarle. Se da el caso de que el hombre blanco está temporalmente ausente, o bien ocupado, o bien que no desea perder el tiempo en ayudarle. Eso fue exactamente lo que ocurrió en mi iniciación en el trabajo de campo, en la costa sur de Nueva Guinea. Recuerdo muy bien las largas visitas que rendí a los poblados durante las primeras semanas, y el descorazonamiento y la desesperanza que sentía después de haber fallado rotundamente en los muchos intentos, obstinados pero inútiles, de entrar en contacto con los indígenas o de hacerme con algún material. Tuve períodos de tal desaliento que me encerré a leer novelas como un hombre pueda darse a la bebida en el paroxismo de la depresión y el aburrimiento del trópico.

Imagínese luego haciendo su primera entrada en una aldea, solo o acompañado de un cicerone blanco. Algunos indígenas se agrupan a su alrededor, sobre todo si huele a tabaco. Otros, los más dignos y de mayor edad, permanecen sentados en sus sitios. Su compañero blanco tiene su propia forma rutinaria de tratar a los indígenas y no entiende nada, ni le importa mucho la manera en que uno, como etnógrafo, se les aproximaría. La primera visita le deja con la esperanza de que al volver solo las cosas serán más fáciles. Por lo menos, tales eran mis esperanzas.

Volví a su debido tiempo y pronto reuní una audiencia a mi alrededor. Cruzamos unos cuantos cumplidos en *pidgin-English,* se ofreció tabaco y tomamos así un primer contacto en una atmósfera de mutua cordialidad. Luego intenté proceder a mis asuntos. En primer lugar, para empezar con temas que no pudieran despertar suspicacias, comencé a «hacer» tecnología. Unos cuantos indígenas se pusieron a fabricar diversos objetos. Fue fácil observarlos y conseguir los nombres de las herramientas e incluso algunas expresiones técnicas sobre los distintos procedimientos; pero eso fue todo. Debe tenerse en cuenta que el *pidgin-English* es un instrumento muy imperfecto para expresar las ideas y que, antes de adquirir soltura en formular las preguntas y entender las contestaciones, se tiene la desagradable impresión de que nunca se conseguirá completamente la libre comunicación con los indígenas; y en un principio yo fui incapaz de entrar en más detalles o en una conversación explícita con

ellos. Sabía que el mejor remedio era ir recogiendo datos concretos, y obrando en consecuencia hice un censo del poblado, tomé notas de las genealogías, levanté planos y registré los términos de parentesco. Pero todo esto quedaba como material muerto que no me permitía avanzar en la comprensión de la mentalidad y el verdadero comportamiento del indígena, ya que no conseguí sacarles a mis interlocutores ninguna interpretación sobre estos puntos, ni pude captar lo que llamaríamos el sentido de la vida tribal. Tampoco avancé un paso en el conocimiento de sus ideas religiosas y mágicas, ni en sus creencias sobre la hechicería y los espíritus, a excepción de unos cuantos datos superficiales del folklore, encima mutilados por el uso forzado del *pidgin-English.*

La información que recibí por boca de algunos residentes blancos del distrito, de cara a mi trabajo, fue todavía más desanimadora que todo lo demás. Había hombres que habían vivido allí durante años, con constantes oportunidades de observar a los indígenas y comunicarse con ellos, y que, sin embargo, a duras penas sabían nada que tuviera interés. ¿Cómo podía, pues, confiar en ponerme a su nivel o superarlos en unos cuantos meses o en un año? Además, la forma en que mis informantes blancos hablaban sobre los indígenas y emitían sus puntos de vista era, naturalmente, la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión. Y en su mayoría, como es de suponer, estaban llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio, ya sea administrador, misionero o comerciante, opiniones que repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas. La costumbre de tratar con superioridad y suficiencia lo que para el etnólogo es realmente serio, el escaso valor conferido a lo que para él es un tesoro científico —me refiero a la autonomía y las peculiaridades culturales y mentales de los indígenas—, esos tópicos tan frecuentes en los textos de los *amateurs,* fueron la tónica general que encontré entre los residentes blancos.[5]

De hecho, en mi primer período de investigación en la costa del sur no logré ningún progreso hasta que estuve solo en la zona; y en todo caso, lo que descubrí es dónde reside el secreto de un trabajo de campo efectivo. ¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? Como de costumbre, sólo obtendremos resultados satisfactorios si aplicamos paciente y sistemáticamente cierto número de reglas de sentido común y los principios cien-

5. Debo hacer notar, desde un principio, que había unas cuantas agradables excepciones. Por sólo mencionar a mis amigos: Billy Hancock, en las Trobriand; Mr. Raffael Brudo, otro comerciante de perlas; y el misionero Mr. M. K. Gilmour.

tíficos demostrados, y nunca mediante el descubrimiento de algún atajo que conduzca a los resultados deseados sin esfuerzo ni problemas. Los principios metodológicos pueden agruparse bajo tres epígrafes principales; ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas. Es necesario decir unas pocas palabras sobre estas tres piedras angulares del trabajo de campo, empezando por la segunda, la más elemental.

IV. *CONDICIONES ADECUADAS PARA EL TRABAJO ETNOGRAFICO*

Como se ha dicho, lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en su mismos poblados. Es muy agradable tener una base en casa de algún blanco, para guardar las provisiones y saber que se tiene un refugio en caso de enfermedad o empacho de vida indígena. Pero debe estar lo suficientemente alejada como para que no se convierta en el medio permanente en que se vive y del que sólo se sale a determinadas horas para «hacer poblado». Incluso no conviene estar lo bastante cerca como para que se puedan hacer excursiones de recreo en cualquier momento. Dado que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco, después de haber estado trabajando con él durante varias horas, viendo cómo cuida sus huertos, o dejándole que cuente anécdotas de su folklore, o discutiendo sus costumbres, es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros. Pero si uno está solo en un poblado, sin posibilidad de satisfacer este deseo, se marcha a dar un paseo solitario durante una hora, más o menos, y a la vuelta busca espontáneamente la sociedad de los indígenas, esta vez por contraste con la soledad, igual que aceptaría cualquier otro acompañante. A través de este trato natural se aprende a conocer el ambiente y **a** familiarizarse con sus costumbres y creencias mucho mejor que si se estuviera atendido por un informador pagado y a menudo sin interés.

Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos. ¿Qué significa esto último? Para el etnógrafo significa que su vida en el poblado —en principio una aventura

extraña, a veces enojosa, a veces cargada de interés— toma pronto un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea.

Poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena. Cuando salía de la mosquitera, encontraba a mi alrededor la vida del pueblo que se ponía en marcha, o bien a la gente ya muy avanzada en sus trabajos diarios, según la hora y según fuese la estación en que comenzaban las labores tarde o aquella en que las comenzaban temprano, con arreglo a la prisa que corría el trabajo. En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombre y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya. Debe tenerse en cuenta que los indígenas, al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o autrocontrolarse por mi presencia, a la vez que yo dejé de ser un elemento disturbador de la vida tribal que me proponía estudiar, la cual se había alterado con mi primera aproximación, como siempre ocurre en las comunidades primitivas cuando llega alguien nuevo. De hecho, como sabían que estaba dispuesto a meter las narices en todo, incluso allí donde un indígena bien educado no osaría hacerlo, acabaron por considerarme como parte integrante de la vida, una molestia o mal necesario, con el atenuante de las reparticiones de tabaco.

Más avanzado el día, cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapase a mi atención. Las alarmas al anochecer por la proximidad de los hechiceros, una o dos grandes —realmente importantes— peleas y rupturas dentro de la comunidad, los casos de enfermedad, las curas que se habían aplicado y las muertes, los ritos que se debían celebrar, todo esto sucedía ante mis ojos, por asi decirlo, en el umbral de mi casa, sin necesidad de esforzarme por miedo a perdérmelo. Y es necesario insistir en que siempre que ocurre algo dramático o importante hay que investigarlo en el mismo momento en que sucede, porque entonces los indígenas no pueden dejar de comentar lo que pasa, están demasiado excitados para mostrarse reticentes y demasiado interesados para que su imaginación se prive de suministrar toda

clase de detalles. También cometí, una y otra vez, faltas de cortesía que los indígenas, bastante familiarizados conmigo, no tardaron en señalarme. Tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirí el «sentido» de las buenas y malas maneras indígenas. Y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo.

V. [*MÉTODOS ACTIVOS DE INVESTIGACIÓN]*

Pero el etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas. Y esto nos conduce a los métodos más activos para la búsqueda de documentación etnográfica. Como hemos señalado al final del apartado III, el etnógrafo tiene que inspirarse en los últimos resultados de los estudios científicos, en sus principios y en sus objetivos. No me extenderé más sobre este tema, salvo en una observación para evitar cualquier posible equívoco. Tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de «ideas preconcebidas». Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Cuantos más problemas se plantee sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo. Las ideas preconcebidas son perniciosas en todo trabajo científico, pero las conjeturas son el don principal de un pensador científico, y tales conjeturas le son posibles al observador sólo gracias a sus estudios teóricos.

Los tempranos esfuerzos etnológicos realizados por Bastían, Taylor, Morgan, los *Voíkerpsychologen* alemanes, han dado nueva forma a las antiguas informaciones sin elaborar de los comerciantes, los misioneros, etc., y nos han mostrado la importancia de aplicar concepciones más profundas y desechar las que sean superficiales y engañosas.[6]

6. De acuerdo con el uso habitual de la terminología científica, empleo la palabra etnografía para los resultados empíricos y descriptivos de la ciencia del hombre, y la palabra etnología para las teorías especulativas y comparativas.

El concepto de animismo ha reemplazado al de «fetichismo» o «culto demoníaco», términos ambos sin el menor sentido. La comprensión de los sistemas clasificatorios por lazos de parentesco ha abierto el camino de las investigaciones modernas sobre sociología de los indígenas en trabajos de campo debidos a la escuela de Cambridge. El análisis psicológico de los pensadores alemanes ha puesto en claro la abundante cosecha de valiosas informaciones obtenidas por las recientes expediciones alemanas a África, Sudamérica y el Pacífico, mientras que los trabajos teóricos de Frazer, Durkheim y otros han inspirado —y sin duda lo continuarán haciendo durante mucho tiempo todavía— a los investigadores de campo, conduciéndoles a nuevos resultados. El investigador de campo se orienta a partir de la teoría. Desde luego, se puede ser pensador teórico e investigador al mismo tiempo, en cuyo caso uno puede buscar en sí mismo los estímulos. Pero estas dos funciones son diferentes, y de hecho se ejercen por separado en las investigaciones reales, tanto en el tiempo como en las condiciones de trabajo.

Al igual que sucede siempre que el interés científico se vuelca sobre un dominio y comienza a trabajar en un campo hasta el momento abandonado a la curiosidad de los *amateurs*, la Etnografía ha introducido ley y orden en un dominio que parecía caótico y caprichoso. Ha transformado el mundo efectista, feroz e irresponsable de los «salvajes» en cierto número de comunidades bien ordenadas, gobernadas por leyes y que se comportan y piensan con arreglo a determinados principios. La palabra «salvaje», sea cual fuese su significación original, connota ideas de libertad desaforada e irregularidad, y evoca algo de extremada y extraordinaria rareza. Es creencia popular que los indígenas viven en el seno mismo de la Naturaleza, más o menos como pueden y quieren, víctimas de temores descontrolados y creencias fantasmagóricas. La ciencia moderna, por el contrario, demuestra que sus instituciones sociales tienen una organización bien definida, que se gobiernan con autoridad, ley y orden, tanto en sus relaciones públicas como en las privadas, estando estas últimas, además, bajo el control de lazos de parentesco y clan sumamente complejos. De hecho, les vemos enredados en una malla de deberes, funciones y privilegios que corresponden a una elevada organización tribal, comunal y de parentesco. Sus creencias y prácticas no están de ninguna manera desprovistas de cierta coherencia, y los conocimientos que poseen del mundo exterior les bastan en muchos casos para guiarse en sus actividades y empresas, que llevan a cabo con vigor. Sus producciones artísticas tampoco están faltas de significado ni de belleza.

Qué lejos queda de la posición de la moderna etnografía la famosa respuesta dada hace mucho tiempo por una autoridad colonial que, habiéndosele preguntado sobre las costumbres y maneras de los indígenas, respondió: «Costumbres ningunas, ma-

neras bestiales.» Ésta, con sus cuadros de términos de parentesco, sus genealogías, mapas, planos y diagramas, prueba la existencia de una organización fuerte y extensa, nos enseña la composición de la tribu, del clan y de la familia, y además nos presenta el cuadro de los indígenas sometidos a normas de comportamiento y buenas maneras frente a las que, en comparación, la vida cortesana de Versalles o del Escorial era libre y fácil.[7]

En consecuencia, el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva. En primer lugar debe determinarse el esqueleto de la vida tribal. Este ideal exige, ante todo, la obligación de hacer un estudio completo de los fenómenos y no buscar lo efectista, lo singular, y menos lo divertido y extravagante. Han pasado los tiempos en que podíamos admitir las descripciones de los indígenas que los presentaban como una caricatura grotesca e infantil del ser humano. Tal cuadro es falso y, como otras muchas falsedades, ha sido destruido por la ciencia. El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor, el conjunto completo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura tribal estudiada, sin hacer ninguna diferencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal, y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado. Al mismo tiempo, en toda su integridad y *bajo todas sus facetas,* la cultura tribal debe ser el foco de interés de la investigación. La estructura, la ley y el orden, que se han revelado en cada aspecto, se aúnan también en un conjunto coherente.

El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo.

7. Las legendarias «autoridades de antaño», que no veían en los indígenas más que a seres bestiales y sin costumbres, se quedaban cortas al lado del moderno autor que, hablando sobre los massim meridionales, con los que habla vivido y trabajado en estrecho contacto durante muchos años, dice: «Enseñamos a estos hombres sin ley a que sean obedientes, a estos hombres inhumanos a amar, a estos hombres salvajes a civilizarse.» E insiste: «Nada gula su conducta más que los instintos y las apetencias, y están gobernados por sus pasiones descontroladas»; «Salvajes, inhumanos y sin ley». Tal versión, grosera y desfigurada, del auténtico estado de cosas serla difícil de concebir incluso para quien pretendiese parodiar el punto de vista de los misioneros. Citado del Rev. C. W. Abel, de la London Missionary Society, Savage Life in New Guinea, sin fecha.

VI. [LA *ESTRUCTURA TRIBAL Y LA ANATOMIA DE SU CULTURA]*

Habiendo establecido esta regla tan general, entremos en consideraciones más específicas sobre el método. Tal y como acabamos de decir, el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad. Pero estas cosas, aunque estén bien cristalizadas y establecidas, no están formuladas en ninguna parte. No hay un código escrito o explícito de cualquier otra forma, y toda la tradición tribal, toda la estructura de la sociedad, está incrustrada en el más escurridizo de los materiales: el ser humano. Pero tampoco se encuentran estas leyes claramente explícitas en la mente o la memoria de los hombres. Los indígenas obedecen las coacciones y los mandatos del código tribal sin comprenderlos, de la misma manera que obedecen sus impulsos e instintos sin poder enunciar ni una sola ley de psicología. Las normas de las instituciones indígenas son el resultado automático de la interacción entre las fuerzas mentales de la tradición y las condiciones materiales del medio ambiente. Exactamente como cualquier miembro modesto de una institución moderna —ya sea el Estado, la Iglesia o el Ejército— depende *de* la institución y *está en* la institución, pero carece de perspectiva sobre el funcionamiento íntegro resultante del conjunto, y todavía está menos capacitado para hacer un informe sobre su organización, de la misma forma sería inútil intentar preguntarle a un indígena en términos sociológicos abstractos. La diferencia es que, en nuestra sociedad, cada institución tiene sus miembros instruidos, sus historiadores, sus archivos y documentos, mientras que la sociedad indígena no tiene nada de eso. Una vez la diferencia ha sido vista debe encontrarse un medio para superar esta dificultad. Para el etnógrafo, la solución consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones. Esto parece evidente, pero no fue resuelto, o por lo menos practicado en etnografía, hasta que los hombres de ciencia comenzaron a hacer el trabajo de campo. Por lo demás, a la hora de llevarlo a la práctica, no resulta nada fácil ver las aplicaciones concretas del método ni desarrollarlas sistemáticamente y con coherencia.

Aunque no podemos preguntarle al indígena sobre las reglas generales abstractas, sí podemos plantearle cuestiones sobre cómo trataría casos concretos. Así, por ejemplo, para preguntar cómo consideran un crimen o cómo lo castigarían, sería inútil hacerle al indígena una pregunta tan general como «¿Qué trato daría usted a un criminal y cómo le castigaría?», pues ni siquiera hay palabras para expresarla en lengua indígena, ni en *pidgin.* Pero si le cuento un caso imaginario o, todavía mejor,

un suceso real, eso dará pie al indígena para poder opinar y facilitar toda clase de información. Un caso real, en efecto, provoca una ola de discusiones, de expresiones de indignación, les hace tomar partido, y toda esta charla contiene buena cantidad de puntos de vista precisos y de censuras morales, a la vez que evidencia el mecanismo social que desencadena el crimen cometido. A partir de lo cual es fácil derivar la conversación hacia otros casos similares, sacar a colación otros sucesos reales y discutirlos en todas sus implicaciones y diversos aspectos. A partir de este material, que debe abarcar una serie de hechos lo más amplia posible, las conclusiones resultan de un simple proceso de inducción. El tratamiento *científico* se diferencia del que sólo es de sentido común, primero, en que el estudioso completará mucho más el trabajo y extremará la minuciosidad con procedimientos sistemáticos y metódicos; y segundo, en que la mentalidad científicamente preparada dirigirá la investigación a través de líneas relevantes y hacia objetivos que tengan importancia real. Desde luego, el objeto de la preparación científica es proveer al investigador empírico de una especie de *mapa mental* que le permita orientarse y seguir su camino.

Volviendo a nuestro ejemplo: la discusión de cierto número de casos concretos revelará al etnógrafo la maquinaria social del castigo. Esta es una parte, un aspecto de la autoridad tribal. Imagínese, además, que por un método similar de inferencia a partir de datos concretos el etnógrafo llega a comprender los problemas del liderazgo en la guerra, en las empresas económicas, en las festividades tribales, etc., con lo que obtiene todos los datos necesarios para responder a las cuestiones planteadas sobre el gobierno de la tribu y la autoridad social. En los trabajos de campo concretamente realizados, la comparación de los datos y el esfuerzo de coordinarlos, a menudo, dejan entrever grietas y lagunas en la información, lo que da pie a posteriores investigaciones.

Por propia experiencia puedo decir que, muy a menudo, un problema parecía bien delimitado, todo claro y resuelto, hasta que empezaba a redactar un corto esbozo preliminar de las conclusiones. Sólo entonces podía apreciar las enormes deficiencias que, a su vez, me indicaban dónde residían los nuevos problemas y me arrastraban a posteriores trabajos. En realidad, me pasé unos cuantos meses entre la primera y la segunda expedición, y más de un año entre ésta y la siguiente, revisando las notas que tenía y dejando cada vez determinadas partes casi listas para su publicación, aunque bien sabía yo, cada vez, que tendría que volver a revisarlas y corregirlas. Este enriquecimiento recíproco de la obra constructiva y la observación me pareció muy fecundo y creo que fue imprescindible para que mi trabajo progresara. Cuento este trozo de mi historia simplemente para demostrar que lo que se ha venido diciendo hasta

ahora no es un simple programa huero, sino resultado de la experiencia personal. En este volumen se describe una gran institución que lleva conectada consigo otras numerosas actividades y presenta muy distintas facetas. Para aquellos a quienes interese la cuestión, diré que la información sobre un fenómeno tan complejo y con tantas ramificaciones no se puede conseguir, con un cierto nivel de exactitud y en toda su extensión, sin una interacción constante del esfuerzo constructivo y la observación empírica. De hecho, durante el trabajo de campo y en los intervalos de las expediciones, he escrito por lo menos media docena de esquemas sobre la institución del Kula. Cada vez surgían nuevos problemas y dificultades.

La recogida de datos concretos sobre una amplia gama de hechos es uno de los puntos esenciales del método empírico. No se trata solamente de enumerar unos cuantos ejemplos, sino que es necesario agotar lo más posible la totalidad de los casos disponibles; y en esta búsqueda de casos, cuanto más claro tenga el investigador su plan mental mayor será su éxito. Pero, siempre que el material de la investigación lo permita, esta carta mental debe transformarse en algo real, debe materializarse en un diagrama, un plan, un cuadro sinóptico exhaustivo de los casos. Desde hace ya mucho tiempo, en todos los libros modernos, mínimamente aceptables, que se ocupan de los indígenas esperamos encontrar una lista o cuadro de los términos de parentesco que incluya todos los datos al respecto, y no que se limite a señalar unas cuantas relaciones extrañas y anómalas. En la investigación del parentesco, siguiendo una tras otra todas las relaciones de un caso concreto, se desemboca de forma natural en la construcción de cuadros genealógicos. Este método, practicado desde un principio por los mejores autores, tales como Munzinger y, si recuerdo bien, Kubary, ha sido llevado a su plena madurez en los trabajos del doctor Rivers. Y también, si estudiamos los datos concretos de las transacciones económicas en orden a trazar la historia de un objeto valioso y a apreciar las características de su sistema de circulación, el principio de rigurosidad y profundidad nos conducirá de nuevo a la construcción de cuadros de transacciones, tales como los que se encuentran en la obra del profesor Seligman.[8] Gracias a seguir en esta materia el ejemplo del profesor Seligman, pude establecer ciertas normas, de las más difíciles y minuciosas, del Kula. El método de verter la información, en la medida de lo posible, en gráficos o cuadros sinópticos debe aplicarse, prácticamente, a todos los aspectos de la vida indígena. Cualquier tipo de transacción económica puede estudiarse por el procedimiento de seguir casos reales conectados y traspa-

8. Por ejemplo, los cuadros de circulación de las valiosas hojas de hacha, op. cit., págs. 531 y 532.

sarlos luego a un cuadro sinóptico; del mismo modo, podemos trazar un cuadro de todas las ofrendas y regalos habituales en una sociedad dada, incluyendo la definición sociológica, ceremonial y económica de cada artículo. También los sistema de magia, las series de ceremonias interrelacionadas, los diversos tipos de actos legales, todo puede ser fichado de modo que cada elemento pueda determinarse sinópticamente bajo cierto número de epígrafes. Además de esto, los censos genealógicos de cada comunidad estudiados al detalle, los mapas, planos y diagramas minuciosos que ilustren la propiedad de las tierras cultivables, los privilegios de caza y pesca, etc., constituyen, sin duda, una documentación esencial para la investigación etnográfica.

Una genealogía no es más que un cuadro sinóptico de cierto número de relaciones de parentesco conectadas entre sí. Su valor como instrumento de investigación radica en que le permite al investigador formularse preguntas *in abstracto*, susceptibles de ser preguntadas en concreto al informador indígena. Como documento, su valor consiste en que proporciona cierto número de datos comprobados y los presenta en su forma natural de asociación. La misma función cumple un cuadro sinóptico sobre la magia. Como instrumentos de investigación los he utilizado, por ejemplo, para verificar las ideas acerca de las características del poder mágico. Teniendo el cuadro a la vista, he podido, con facilidad y provecho, ir pasando de uno a otro apartado, anotando las principales prácticas y ceremonias correspondientes a cada uno de ellos. Deduciendo un corolario general de todos los casos pude, entonces, conseguir respuesta a mi problema abstracto; el procedimiento a seguir se especifica en los capítulos XVII y XVIII.[9] No puedo entrar en más consideraciones sobre este problema, lo que entrañaría nuevas distinciones como las existentes entre los cuadros de datos reales, concretos, tal una genealogía, y los cuadros que resumen los esquemas de costumbres o creencias, como sería el cuadro de un sistema mágico.

Volviendo una vez más al problema de la honradez metodológica, previamente discutido en el apartado II, me gustaría señalar aquí que el procedimiento de presentar los datos en forma concreta y tabulada debe aplicarse, en primer lugar, a

9. En este libro, junto al cuadro anejo, que no pertenece exactamente a la clase de documentos a que aquí me refiero, el lector sólo encontrará unas pocas muestras de cuadros sinópticos, como la lista de participantes en el Kula que se menciona y analiza en el capítulo XIII, apartado II; la lista de ofrendas y regalos del capítulo VI, apartado VI, sólo descritos y no clasificados en cuadro; los datos sinópticos de una expedición kula en el capítulo-XVI, y el cuadro de la magia kula que se incluye en el capítulo XVII. He preferido no sobrecargar este trabajo con gráficos y demás, prefiriendo reservarlos para la edición completa de mis materiales.

las propias pruebas del etnógrafo. Es decir, un etnógrafo que pretenda inspirar confianza debe exponer clara y concisamente, en forma tabularizada, cuáles han sido sus observaciones directas y cuáles las informaciones indirectas que sostienen su descripción. El cuadro siguiente servirá de ejemplo sobre lo que digo y ayudará al lector de esta obra á hacerse una idea de la fidelidad de cualquier descripción que tenga interés en comprobar. Con la ayuda de este cuadro y de las muchas referencias espaciadas por el libro, aclarando cómo, en qué circunstancias y a qué nivel de exactitud llegué a conocer cada hecho concreto, confío en que no quedará ningún punto oscuro respecto a las fuentes de este libro.

Lista cronológica de las expediciones Kula presenciadas por el autor

Primera expedición, agosto de 1914-marzo de 1915.
Marzo de 1915. En el poblado de Dikoyas (isla de Woodlark) ve unas cuantas ofrendas ceremoniales. Obtiene los primeros informes.

Segunda expedición, mayo de 1915-mayo de 1916.
Junio de 1915. Una visita kabigidoya llega a Kiriwina desde Vakuta. Presencia cómo se fondean en Kavataria y a los hombres en Omarakana, donde reúne información.
Julio de 1915. Varios grupos de Kitava desembarcan en la playa de Kaulukuba. Interroga a los hombres en Omarakana. En estos días recoge mucha información.
Septiembre de 1915. Intento fallido de embarcar hacia Kitava con To'uluwa, el jefe de Omarakana.
Octubre-noviembre de 1915. Presencia la marcha de tres expediciones de Kiriwina hacia Kitava. Cada vez To'uluwa regresa con un cargamento de mwali (brazaletes de concha).
Noviembre de 1915-marzo de 1916. Preparativos para una gran expedición a alta mar, desde Kiriwina a las islas Marshall Bennett. Construcción de una canoa; reparación de otra; fabricación de una vela en Omarakana; botadura; tasasoria en la playa de Kaulukuba. Al mismo tiempo obtiene información sobre estas y otras materias relacionadas. Obtiene algunos textos mágicos sobre la construcción de canoas y la magia del Kula.

Tercera expedición, octubre de 1917-octubre de 1918.
Noviembre de 1917 - diciembre de 1917. Kula en el interior del país; obtiene algunos datos en Tukwaukwa.
Diciembre de 1917 - febrero de 1918. Grupos de Kitawa llegan a

Wawela. Recogida de información sobre el *yoyova.* Consigue las fórmulas mágicas del Kaygau.

Marzo de 1918. Preparativos en Sanaroa; preparativos en las Amphletts; la flota dobu llega a las Amphletts. La expedición uvalaku procedente de Dobu sigue hacia Boyowa.

Abril de 1918. La llegada; la recepción en Sinaketa; las transacciones kula; la gran asamblea intertribal. Obtención de algunas fórmulas mágicas.

Mayo de 1918. Ve un grupo de Kitava en Vakuta.

Junio - julio de 1918. En Omarakana, verificación y ampliación de los informes sobre la magia kula y las costumbres, especialmente con respecto a las ramas orientales.

Agosto-septiembre de 1918. Obtiene textos mágicos en Sinaketa.

Octubre de 1918. Obtiene información de un cierto número de indígenas de Dobu y del distrito meridional de Massim (interrogados en Samarai).

Para resumir el primer punto crucial del método, digamos que cada fenómeno debe ser estudiado desde la perspectiva, lo más amplia posible, de sus manifestaciones concretas, y procediendo a un examen exhaustivo de los ejemplos que se especifiquen. Si es posible, los resultados deben tabularse en una especie de cuadro sinóptico, a la vez útil como instrumento de estudio y como documento etnológico. La ayuda que prestan tales documentos y tales estudios de los hechos reales permite exponer las líneas directrices del entramado de la cultura indígena, en el sentido más amplio de la palabra, y la estructura de la sociedad. Este método podría llamarse *el método de documentación estadística a partir del ejemplo concreto.*

VII. *[LA VIDA INDIGENA]*

No hay necesidad de añadir que, a este respecto, cualquier trabajo de campo científico está muy por encima del mejor logro *amateur.* Sin embargo, hay un punto en que a menudo sobresalen estos últimos. Sé trata de la descripción de los rasgos íntimos de la vida indígena, de la capacidad para hacernos llegar estos aspectos con los que sólo es posible familiarizarse a través de un estrecho contacto con los indígenas, cualquiera que sea la forma, durante un largo período de tiempo. Ciertos exponentes del trabajo científico —en, especial los que han venido a llamarse «trabajos de prospección»— nos proporcionan un excelente esqueleto, por así decirlo, de la estructura tribal, pero carecen por completo de vida. Aprendemos mucho de la estructura de la sociedad, pero no podemos percibir ni imaginar las realidades de la vida humana, el flujo rutinario de la vida dia-

ria, las ocasionales oleadas de agitación ante una fiesta, una ceremonia o cualquier suceso inesperado. A la hora de determinar los preceptos y normas de las costumbres indígenas y reducirlos a una fórmula precisa, todo ello a partir de los datos recogidos y de los relatos escuchados, nos encontramos con que esta gran precisión es extraña a la vida real, que nunca se ajusta rígidamente a ninguna norma. Es necesario, pues, enriquecer el estudio observando la manera en que se practican las costumbres, cuál es el verdadero comportamiento de los indígenas sometidos a los preceptos tan exactamente formulados por el etnógrafo y las muchas excepciones que casi siempre se dan en todos los fenómenos sociológicos.

Si todas las conclusiones están únicamente basadas en los relatos de los informantes o deducidas a partir de documentos objetivos, resultará imposible, desde luego, revitalizarlas con datos efectivamente observados del comportamiento real. Y esta es la razón por la que ciertos trabajos de *amateurs* residentes durante muchos años en el lugar, como pueden ser comerciantes y colonos cultivados, sanitarios, funcionarios y, por último, pero no por ello en menor medida, unos cuantos misioneros inteligentes y sin prejuicios, a quienes tanto debe la etnografía, superan en plasticidad y viveza a muchos de los informes puramente científicos. Pero si el investigador de campo adopta las condiciones de vida descritas con anterioridad, conseguirá una posición mucho más ventajosa que la de ningún otro blanco residente para mantener un verdadero contacto con los indígenas. Pues ningún residente vive en el poblado indígena mismo, salvo durante períodos muy breves, y cada cual tiene sus ocupaciones que le absorben buena parte de su tiempo. Por otra parte, si un comerciante, misionero o funcionario entra en relaciones estrechas con el indígena, pero tiene que convertirlo, influenciarlo o utilizarlo, ello le imposibilita la observación imparcial y desprejuiciada, e invalida toda posible sinceridad, por lo menos en el caso de los misioneros y funcionarios.

Viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencian una y otra vez el desenvolvimiento cotidiano, las ceremonias y las transacciones, se tienen ejemplos de las creencias tal y como son vividas en realidad, y el cúmulo de vivencias de la auténtica vida indígena rellena pronto el esqueleto de las reconstrucciones abstractas. Esta es la razón por la que el etnógrafo, trabajando en las condiciones previamente descritas, puede añadir algo fundamental al frío esquema de la estructura tribal, aportando toda clase de detalles sobre el comportamiento, el escenario y los pequeños incidentes. Será incapaz de decir en cada caso si un acto es público o privado; cómo se desarrolla una asamblea y lo que representa; podrá juzgar si un acontecimiento es normal y corriente o extraordinario y emocionante; si los indígenas lo celebran con gran

fervor o si se lo toman a broma; si le dan un tono superficial o si, por el contrario, ponen mucho celo y circunspección en lo que hacen.

En otras palabras, hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles *los imponderables de la vida real.* Aquí se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean. Todos estos hechos pueden y deben ser científicamente formulados y consignados; pero es necesario que se haga profundizando en la actitud mental que estos detalles reflejan y no, como acostumbran a hacer los observadores no preparados, limitándose a un recuento superficial. Y ésta es la razón por la que el trabajo de observadores científicamente cualificados, una vez se encauce hacia el estudio de estos aspectos íntimos, producirá —estoy seguro— resultados de valor incomparable. Hasta ahora sólo los *amateurs* se han ocupado de ellos y, por lo tanto, los resultados son en general mediocres.

De hecho, si recordamos que estos imponderables, ya de por sí importantes como hechos de la vida real, son parte de la verdadera sustancia del edificio social y sujetan los innumerables hilos mantenedores de la cohesión familiar, del clan y de la comunidad de aldea —la tribu—, su significación aparece clara. Los más sólidos vínculos del grupo social, ya sean determinados ritos, los deberes económicos y legales, las obligaciones, los regalos ceremoniales o las muestras de respeto, aunque igualmente importantes para el investigador, en realidad, son percibidos con menos intensidad por el individuo que los cumple. Apliquémonos esto a nosotros mismos: todos sabemos lo que la «vida en familia» significa, en primer lugar y ante todo la atmósfera hogareña, los innumerables pequeños detalles y atenciones con que se demuestra el afecto, el mutuo interés, las pequeñas preferencias y las pequeñas antipatías que constituyen la intimidad. Que podamos heredar de tal persona, que tengamos que ir al entierro de tal otra, estos son los hechos que sociológicamente conforman la definición de «familia» y de «vida en familia»; pero desde la perspectiva personal de lo que la familia verdaderamente representa para nosotros, quedan en general muy relegados a un segundo término.

Exactamente lo mismo se podría decir de la comunidad in-

dígena, y si el etnógrafo pretende hacer llegar al lector la vida real de estos pueblos no lo debe olvidar en ningún momento. Ningún aspecto, íntimo o legal, debe pasarse por alto. Sin embargo, en los trabajos etnográficos no se encuentran, por lo general, ambos aspectos, sino uno u otro; y hasta el momento, el intimo apenas si se ha tratado de forma adecuada. En todas las relaciones sociales externas al marco familiar, incluso en las que existen entre los simples miembros de una misma tribu o, más allá, las que se dan entre miembros de distintas tribus, sean éstas hostiles o amistosas, esta faceta íntima se refleja en los típicos detalles del trato, en la clase de comportamiento que adoptan unos individuos frente a otros. Esta faceta es distinta de la estructura legal, cristalizada y establecida, de las relaciones, y necesita estudiarse y exponerse en sí misma.

Del mismo modo, cuando se estudian los actos sobresalientes de la vida tribal, ya sean ceremonias, ritos, fiestas, etc., junto al simple esquema de los hechos, deben proporcionarse los detalles y la tónica del comportamiento. La importancia de lo dicho puede ilustrarse con un ejemplo. Mucho se ha dicho y escrito sobre las supervivencias. Sin embargo, el carácter de supervivencia en nada se expresa mejor que en los aspectos accesorios del comportamiento, en la manera cómo se realiza. Tomemos un ejemplo de nuestra propia cultura, ya sea la pompa y aparatosidad de una ceremonia oficial o bien cualquier costumbre pintoresca conservada por los muchachos de la calle; su «esquema» no nos dice nada sobre si el rito vibra todavía con pleno vigor en el interior de aquellos que lo realizan, o si se conserva como cosa casi muerta por simple respeto a la tradición. Pero si se observan y comprueban los datos referentes al comportamiento, el grado de vitalidad del acto se evidencia. Es indudable que tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico, y para cualquier problema teórico, la forma y el tipo de comportamiento que se observan en la celebración de un acto tienen la mayor importancia. Es más, el comportamiento es un hecho, un hecho relevante, y se debe observar. E insensato y corto de vista sería el científico que descuidara todo un tipo de fenómenos puestos al alcance de su mano y los dejara perderse, sólo porque de momento no viera cuál podría ser su utilidad teórica.

Sin duda, en este método práctico de observación y recopilación de estos *imponderables de ta vida real y del comportamiento* en el campo de trabajo, la ecuación personal del observador interviene con mucho más peso que en la recolección de datos etnográficos cristalizados. Pero, también en este caso, debemos poner el mayor empeño en que los hechos hablen por si mismos. Durante el paseo diario a través del poblado, si encontramos que ciertos pequeños incidentes se repiten una y otra vez, ciertas formas características de tomar la comida, de

conversar o de hacer un trabajo debemos anotarlo cuanto antes. Es importante también que este trabajo de recogida y fijación de impresiones se comience lo antes posible en el curso del trabajo sobre un distrito. Pues ciertas peculiaridades sutiles sólo llaman la atención mientras son nuevas, dejando de percibirse tan pronto como se hacen familiares. Otras, por el contrario, sólo se perciben conociendo mejor las condiciones locales. Un diario etnográfico, llevado a cabo de forma sistemática a lo largo del trabajo sobre un distrito, sería el instrumento ideal para esta clase de estudios. Y si, junto a lo normal y típico, el etnógrafo toma cuidadosa nota de las débiles desviaciones de la norma y de las más acentuadas, de este modo podrá precisar los dos extremos entre los que oscila la normalidad.

Cuando se observan ceremonias u otro tipo de acontecimientos tribales, el etnógrafo no sólo debe anotar aquellos ritos y detalles prescritos por la tradición y la costumbre como parte esencial del acto, sino que también anotará cuidadosamente y de forma precisa, y en su mismo orden, las acciones de los actores y de los espectadores. Olvidándose por un momento de que conoce y comprende la estructura de esta ceremonia y las principales ideas dogmáticas subyacentes, el etnógrafo debería imaginarse a sí mismo, sencillamente, en medio de una asamblea de seres humanos que se divierten o se comportan con seriedad, con fervorosa concentración o con fastidiosa frivolidad, que están del mismo humor que todos los días o bien excitados por la emoción, etc. Si presta constante atención a este aspecto de la vida tribal, con el empeño incesante de retenerlo y expresarlo en términos de los hechos reales, enriquecerá sus notas con buena cantidad de material sugestivo y de confianza. Eso le permitirá «situar» el acto en sus propias coordenadas dentro de la vida tribal, es decir, distinguirá si es excepcional o corriente, según se comporten los nativos de forma rutinaria o alteren por completo sus comportamientos. Y también podrá aportarle todo esto al lector de forma clara y convincente.

En esta clase de trabajo, a veces, conviene que el etnógrafo deje de lado la cámara, el cuaderno y el lápiz, e intervenga él mismo en lo que está ocurriendo. Puede tomar parte en los juegos de los indígenas, puede acompañarlos en sus visitas y paseos, o sentarse a escuchar y compartir sus conversaciones. No estoy completamente seguro de que todo el mundo tenga la misma facilidad para este tipo de trabajo —quizás el temperamento eslavo es más amoldable y salvaje de por sí que el de los europeos occidentales—, pero, aunque los logros varíen, la tentativa está al alcance de todos. De mis zambullidas en la vida indígena —y las he hecho muy a menudo, no sólo por el estudio en sí mismo, sino porque todos necesitamos compañía humana—, siempre he salido con la clara convicción de que sus comportamientos, su manera de ser en toda clase de operacio-

nes tribales, se me hacían más transparentes y fáciles de entender que antes. Todas estas observaciones respecto al método, el lector las volverá a encontrar, ilustradas, en los capítulos siguientes.

VIII. [*CONCEPCIONES, OPINIONES Y FORMAS DE EXPRESIÓN*]

Pasemos, por fin, al tercero y último propósito del trabajo de campo científico, al último tipo de fenómenos que deben tenerse en cuenta con objeto de proporcionar un cuadro completo y adecuado de la cultura indígena. Junto a los grandes rasgos de la estructura tribal y los datos culturales esquematizados que forman el esqueleto, junto a los datos de la vida diaria y el comportamiento habitual que, por así decirlo, son su cuerpo viviente, es necesario, todavía, tener en cuenta la mentalidad: las concepciones, las opiniones y la forma de expresarse del indígena. En todos los actos de la vida tribal se dan, en primer lugar, la rutina prescrita por la costumbre y la tradición, luego la forma en que se lleva a cabo y, por último, la interpretación que le dan los indígenas de acuerdo con su mentalidad. Un hombre que se somete a las diversas obligaciones impuestas por la costumbre, que actúa según la tradición, lo hace obedeciendo a ciertos móviles, para corroborar ciertos sentimientos, guiado por ciertas ideas. Estas ideas, sentimientos y móviles están modelados y condicionados por la cultura en que se encuentran y constituyen, por tanto, una peculiaridad étnica de tal sociedad. En consecuencia, debemos hacer un esfuerzo por recogerlos y estudiarlos.

¿Es esto posible? ¿No son estas predisposiciones subjetivas demasiado informes y escurridizas? Incluso admitiendo que, por lo general, la gente sienta, piense y experimente ciertos estados psicológicos en relación con el cumplimiento de los actos impuestos por la costumbre, a la mayoría de ellos no les es posible formular en palabras tales predisposiciones. Desde luego, este último punto hay que darlo por probado, y quizá sea el auténtico nudo gordiano del estudio de los hechos de la psicología social. Sin tratar de cortar o desatar este nudo, es decir, sin resolver el problema teóricamente ni profundizar en el terreno de la metodología general, me ocuparé directamente del problema de los medios prácticos para superar algunas de las dificultades que presenta.

Ante todo, quede bien sentado que aquí vamos a estudiar formas estereotipadas de pensar y de sentir. Como sociólogo, no me interesa saber lo que A o B puedan pensar *en tanto que* individuos, de acuerdo con sus azarosas experiencias personales; solamente me interesa lo que sienten y piensan *en tanto que*

miembros de una comunidad determinada. Dentro de este marco, sus estados mentales reciben un sello particular, se estereotipan en concordancia con las instituciones en las cuales viven, con la influencia de la tradición y el folklore, y con el verdadero vehículo del pensamiento, o sea, el lenguaje. El medio ambiente social y cultural que les rodea les empuja a pensar y a sentir de una forma determinada. En consecuencia, un hombre que vive en una comunidad poliándrica no puede experimentar los mismos sentimientos celosos que un estricto monógamo, aunque podría tener alguna clase de celos. Un hombre que vive dentro de la esfera del Kula no puede permanecer apegado, ni sentimental ni permanentemente, a sus bienes por mucho valor que les conceda. Estos ejemplos se dan sin mayor elaboración, pero se encontrarán otros mejores a lo largo del texto de este libro.

Así, pues, podríamos enunciar el tercer precepto del trabajo de campo de la siguiente manera: descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada, y formular los resultados de la forma más convincente. ¿Cuál será el método a seguir? Los mejores autores de etnografía —de nuevo en este caso la escuela de Cambridge, con Haddon, Rivers y Seligman, se sitúa en primera fila de la etnografía inglesa— siempre se han esforzado por citar *verbatim* las declaraciones de importancia crucial. También han recogido los términos indígenas de clasificación —sociológicos, psicológicos y profesionales—, y han suministrado el contorno verbal del pensamiento indígena con la máxima precisión posible. El etnógrafo puede dar un paso adelante en esta dirección si aprende la lengua indígena y la utiliza como instrumento de investigación. Cuando yo trabajaba en lengua kiriwiniana, todavía tuve algunas dificultades para escribir los relatos traduciéndolos directamente, tal y como solía hacer al principio para tomar las notas. A menudo, la traducción despojaba al texto de todas sus características significativas, le quitaba todas las inflexiones; de manera que, poco a poco, empecé a apuntar ciertas frases importantes tal y como me las decían en el habla indígena. A medida que progresaban mis conocimientos del idioma, escribía más y más cosas en kiriwiniano, hasta que por último acabé escribiendo exclusivamente en esta lengua, tomando notas con rapidez, palabra por palabra, de cada relato. Tan pronto hube alcanzado este nivel me di cuenta de que, de este modo, estaba adquiriendo al mismo tiempo un abundante material lingüístico y una colección de documentos etnográficos que creo necesario reproducir tal y como fueron tomados, aparte de usarlos para la redacción de este trabajo.[10]

10. Poco después de haber adoptado esta medida recibí una carta del doctor A. H. Gardiner, el conocido egiptólogo, recomendándome hacer esto mismo. Desde su punto de vista de arqueólogo, veía con toda naturalidad las

Este *corpus inscriptionum kiriwitiiensium* no sólo me será útil a mí mismo, sino a todos aquellos que, por su mayor agudeza y habilidad para interpretarlo, puedan encontrar matices que escapen a mi atención; del mismo modo que otros *corpora* constituyen las bases para diversas interpretaciones de culturas antiguas y prehistóricas, con la única diferencia de que todas estas inscripciones etnográficas son claras y descifrables, han sido traducidas casi por completo y sin ambigüedades, y se les han intercalado comentarios indígenas o *scholia* procedentes de fuentes vivas.

No es necesario insistir sobre este punto, ya que más adelante se le dedicará todo un capítulo (capítulo XVIII) que, además, contiene ejemplos de varios textos indígenas. El *Corpus,* por supuesto, se publicará separadamente en fecha posterior.

IX. [*RESUMEN DE LA ARGUMENTACIÓN]*

Nuestras consideraciones indican, pues, que la meta del trabajo etnográfico de campo debe alcanzarse a través de tres vías:

1. La organización de la tribu y la anatomía de su cultura debe recogerse en un esquema preciso y claro. El método de *documentación concreta estadística* es el medio que permite construir tal esquema.

2. Dentro de este entramado hay que insertar los *imponderables de la vida real* y el *tipo de comportamiento.* Estos datos se consiguen gracias a la observación minuciosa y detallada, en forma de una especie de diario etnográfico, posible a partir de un estrecho contacto con la vida indígena.

3. Una colección de informes, narraciones características, expresiones típicas, datos del folklore y fórmulas mágicas se agrupan en el *corpus inscriptionum,* exponente de la mentalidad indígena.

Estas tres vías de acceso conducen a la meta final, y el etnógrafo nunca debería perderlas de vista. La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello que le une a la vida. En cada cultura los valores son ligeramente distintos, la gente tiene distintas aspiraciones, cede a determinados impulsos, anhela distintas formas de felicidad. En cada cultura se encuentran dis-

enormes posibilidades que ofrecía para el etnógrafo obtener un cuerpo de fuentes escritas similar a los que nos han legado las culturas antiguas, con la posibilidad suplementaria de aclararlas gracias al conocimiento personal de la vida de esta cultura en todos sus aspectos.

tintas instituciones que le sirven al hombre para conseguir sus intereses vitales, diferentes costumbres gracias a las cuales satisface sus aspiraciones, distintos códigos morales y legales que recompensan sus virtudes y castigan sus faltas. Estudiar estas instituciones, costumbres o códigos, o estudiar el comportamiento y la mentalidad del hombre, sin tomar conciencia del porqué el hombre vive y en qué reside su felicidad es, en mi opinión, desdeñar la recompensa más grande que podemos esperar obtener del estudio del hombre.

En los capítulos siguientes el lector encontrará, ilustradas, todas estas generalizaciones. Veremos en ellos al salvaje luchando para satisfacer ciertos deseos, para alcanzar cierto tipo de valores, para seguir el camino de su ambición social. Lo veremos entregado a peligrosas y difíciles empresas, consecuencia de una tradición de proezas mágicas y heroicas. Le veremos siguiendo el reclamo de sus propias leyendas. Cuando leamos el relato de estas costumbres remotas, quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y ambiciones de estos indígenas. Quizá comprenderemos mejor la mentalidad humana y eso nos arrastre por caminos nunca antes hollados. Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza. En este caso, y solamente en éste, tendremos la legítima convicción de que ha valido la pena comprender a estos indígenas, a sus instituciones y sus costumbres, y que hemos sacado algún provecho del Kula.

I. El país y los habitantes del distrito del Kula

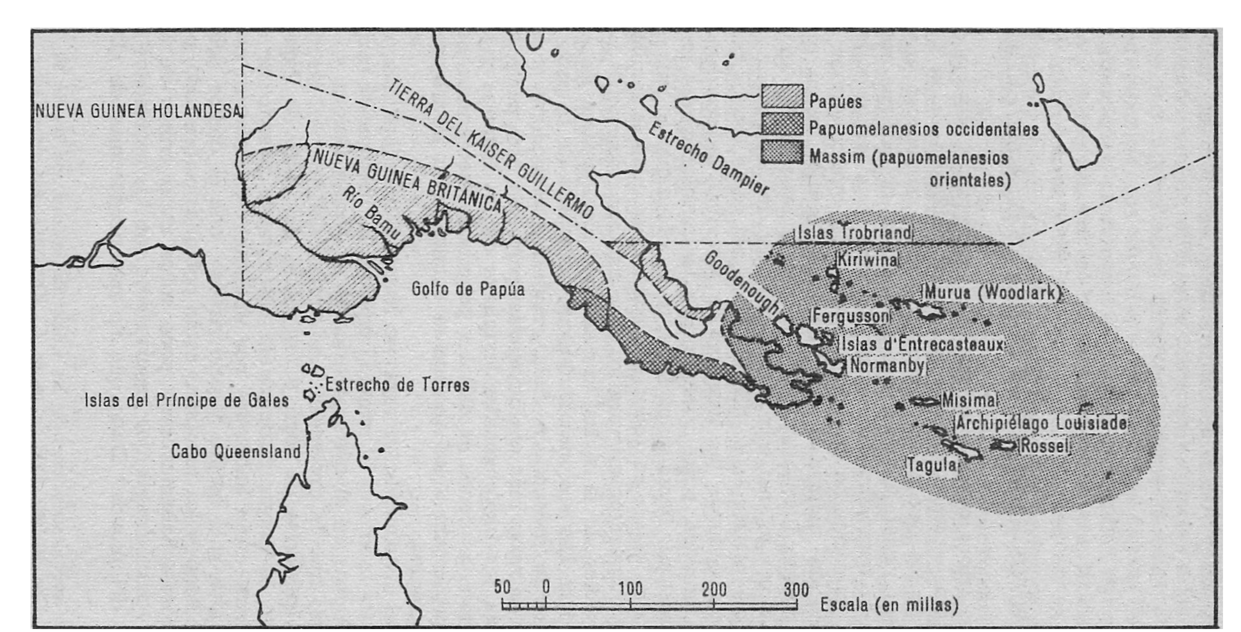
I. [GRUPOS RACIALES DE NUEVA GUINEA ORIENTAL]

Todas las tribus que viven dentro de la esfera del sistema de comercio kula —exceptuando quizás a los indígenas de la isla de Rossel, de los que no se sabe casi nada— pertenecen a un mismo grupo racial. Estas tribus habitan en el extremo más oriental de la tierra firme de Nueva Guinea y en las islas desperdigadas, en forma de archipiélago alargado, que continúan la misma dirección sudeste de la gran masa insular, como una especie de puente que uniera Nueva Guinea y las islas Salomón.

Nueva Guinea es una isla montañosa casi del tamaño de un continente; el interior es de difícil acceso, así como ciertos puntos de la costa, donde las barreras de arrecifes, las marismas y las rocas impiden, prácticamente, que las embarcaciones indígenas puedan tocar tierra o aproximarse. Es obvio que un país así configurado no ofrece en todos sus puntos las mismas facilidades a los movimientos migratorios, que con toda seguridad son los responsables de la actual composición demográfica de los mares del Sur. Las regiones fácilmente accesibles de la costa y las islas que la rodean, sin duda, resultaron acogedoras a los emigrantes de razas más evolucionadas; pero, por otra parte, las altas colinas, las inexpugnables fortalezas de las llanuras y las playas pantanosas donde es difícil y peligroso desembarcar, servirían de protección a los aborígenes e impedirían la afluencia de los emigrantes.

La actual distribución de razas en Nueva Guinea justifica por completo esta hipótesis. El mapa II muestra la distribución racial de los indígenas en el extremo oriental de Nueva Guinea y los archipiélagos que la prolongan. Las tierras del interior, las tierras bajas cubiertas de sagú y los deltas del golfo de Papua, seguramente la mayor parte de la costa norte y sudoeste de Nueva Guinea, están habitados por una raza «de estatura relativamente alta, piel oscura y pelo rizado», que el doctor Seligman llamó Papú, y las montañas están pobladas, sobre todo, por tribus pigmeas. Sabemos muy poco sobre estas tribus de las montañas y las ciénagas que seguramente son los autóctonos de esta parte del mundo.[1] Dado que no nos ocuparemos de ellos

1. Las mejores descripciones de las tribus del interior son las de W. H. Williamson, The Mafutu, 1912, y la de C. Keysser, Aus dem Leben der



MAPA II. El diagrama muestra el área geográfica de los massim y su relación con los distritos habitados por los papúe-melanesios occidentales y los papúes. Reproducido de *Melanesians of Briths New Guinea,* con permiso del profesor C. G. Seligman.

en el estudio que sigue, será mejor pasar a las tribus que habitan en las regiones accesibles de Nueva Guinea. «Los papúes orientales, es decir, las razas en general de menor estatura, con la piel más clara y el pelo rizado, que habitan en la península oriental de Nueva Guinea y sus archipiélagos, requieren ahora un nombre, y puesto que el verdadero elemento melanésico predomina entre ellos, deberían llamarse papúe-melanesios. Respecto a estos papúes orientales, el doctor A. C. Haddon fue el primero en comprender que penetraron en el país como resultado de una "emigración melanésica hacia Nueva Guinea" y que "un simple extravío no bastaría para explicar ciertos hechos enigmáticos".»[2] Los papúe-melanesios pueden dividirse, a su vez, en dos grupos, uno occidental y otro oriental, a los que, siguiendo la terminología del doctor Seligman, llamaremos papúe-melanesios occidentales y massim, respectivamente. Es sobre estos últimos sobre quienes nos ocuparemos en las páginas siguientes.

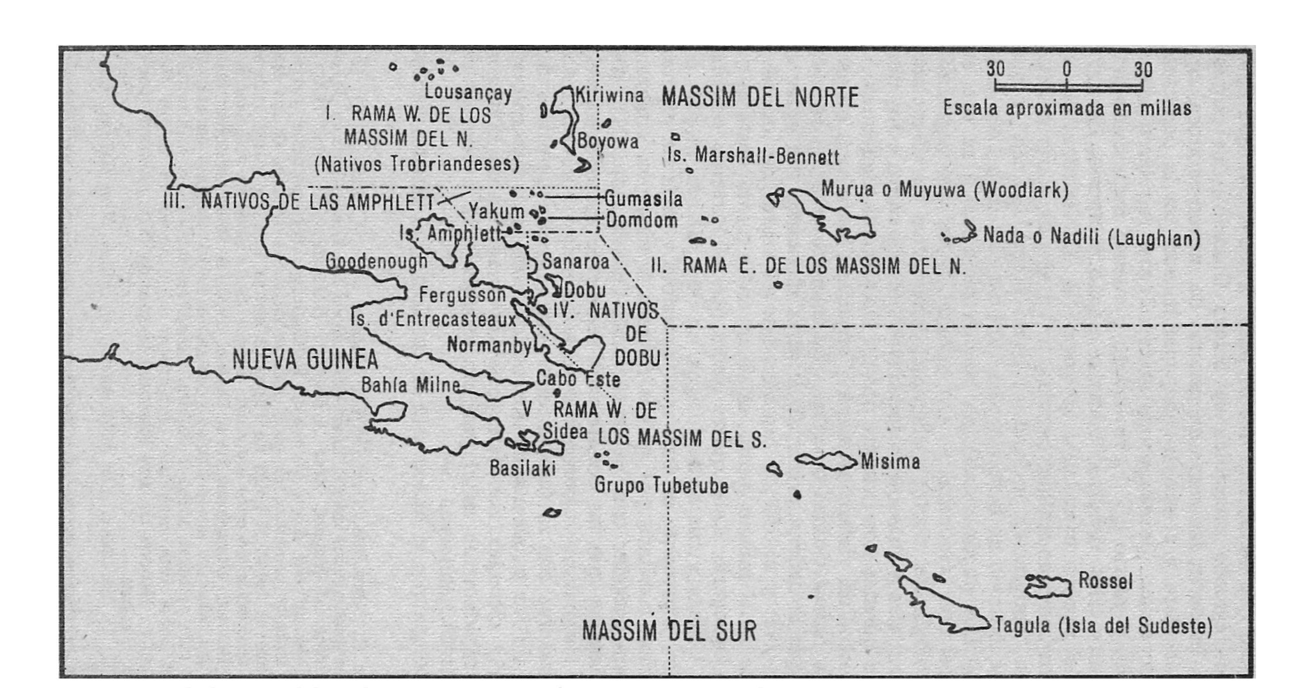
Si echamos un vistazo al mapa y seguimos los rasgos orográficos de la Nueva Guinea oriental y su línea costera, en seguida veremos que la cadena principal de altas montañas cae entre el meridiano 149º y el 150º, y también que el ribete de arrecifes desaparece en el mismo punto, es decir, en la punta oeste de la bahía de Orangerie. Esto quiere decir que el extremo oriental de Nueva Guinea y sus archipiélagos, en una palabra, el país de los massim, representa el área más accesible y sería de esperar que estuviese habitada por gentes de raza homogénea, emigrantes casi sin mezclar con los autóctonos (véase mapa II). «De hecho, mientras que las condiciones realmente existentes en la región de los massim sugieren que no hubo ninguna mezcla lenta de los invasores con la raza anterior, los rasgos geográficos del territorio de los papúe-melanesios occidentales, con sus colinas, montañas y ciénagas, son tales que los invasores no pudieron penetrar rápidamente en el país sin escapar a la influencia de los primitivos habitantes...»[3]

Presupongo que el lector está al corriente del citado trabajo

Kaileute, en R. Neuhauss, Deutsch New Guinea, vol. III, Berlín, 1911. Las publicaciones preliminares de G. Landtmann sobre los Kiwai, Papuan Magic in the Building of Houses, Acta Arboenses, Humanora, I. Abo, 1920, y The Folk-Tales of the Kiwai Papuens, Helsingfors, 1917, permitía confiar en que los trabajos completos de estos autores disiparían algunos de los misterios existente en torno al golfo de Papua. Mientras tanto se puede recurrir a la buena descripción de estos indígenas, aunque casi a nivel de vulgarización, de W. N. Beaver, Unexplored New Guinea, 1920. A titulo personal, dudo mucho que las tribus de las montañas y las tribus de las ciénagas pertenezcan a la misma raza y tengan idéntica cultura. Consúltese también la más reciente contribución sobre este problema: Migrations of Cultures in British New Guinea, de A. C. Haddon, Huxley Memorial Lecture de 1921, publicado por el R. Anthrop. Institute.

2. Cf. C. G. Seligman, The Melanesians of British New Guinea, Cambridge, 1910.

3. Cf. C. G. Seligman, op. cit., pág. 5.



MAPA III. El distrito del Kula. Mapa esquemático que muestra las subdivisiones de los massim y lugares de mayor importancia en el Kula.

del doctor Seligman, donde se puede encontrar un minucioso informe desglosado de los principales aspectos sociológicos y culturales de los papúe-melanesios. Pero las tribus papúe-melanesias orientales, o del área massim, necesitan describirse aquí con mayor detalle, ya que es dentro de este área tan homogénea donde se da el Kula. En efecto, la esfera de influencia del Kula y el área etnográfica de las tribus massim se superponen casi por completo, y podemos hablar del tipo de cultura kula y de la cultura massim como sinónimos.

II. *[EL DISTRITO KULA]*

El mapa II, aquí adjunto, muestra el distrito kula, es decir, la punta más oriental de la isla mayor y los archipiélagos situados al este y al nordeste. Tal como dice el profesor C. G. Seligman: «Esta área podría dividirse -en dos partes, una pequeña sección septentrional que comprende las Trobriand, las Marshall Bennett, las Woodlarks (Murua) y cierto número de islas más pequeñas, como las Laughlan (Nada), y una porción meridional mucho mayor que comprende el resto de los dominios de los massim» (*op. cit.*, pág. 7).

Esta división se señala en el mapa III con la línea gruesa que deja al norte las Amphlett, las Trobriand, el pequeño grupo de las Marshall Bennet, la isla de Woodlark y el grupo de las Laughlan. Me ha parecido conveniente dividir la sección sur en otras dos partes, según una línea que deja al este la isla de Missima, la isla del Sudeste y la isla de Rossel. Dado que la información sobre este distrito es sumamente escasa, he preferido excluirlo del área meridional de los massim. De toda esta área excluida, sólo los indígenas de Missima intervienen en el Kula, pero su participación es muy poco estudiada en el presente trabajo. El segmento occidental —y esta es la región a la que denominaremos distrito de los massim meridionales— comprende, en primer lugar, la punta oriental de la tierra firme (de Nueva Guinea) y unas cuantas islas adyacentes, Sariba, Roge'a, Side'a y Basilaki; al sur, la isla de Wari; al este el importante, aunque pequeño, archipiélago de Tubetube (grupo de Engineer); y al norte el gran archipiélago de las islas d'Entrecasteaux. De este último, sólo un distrito, el de Dobu, nos interesa de manera específica. Las tribus, culturalmente homogéneas, de los massim meridionales corresponden al distrito V de nuestro mapa y las dobueses al distrito IV.

Volviendo a las dos divisiones principales, Sur y Norte, la última está ocupada por una población muy homogénea, tanto en lengua como en cultura, y con plena conciencia de su unidad étnica. Por citar de nuevo al profesor Seligman: «se caracteriza

por la ausencia de canibalismo, que existía en todo el resto del distrito hasta que el Gobierno lo abolió; otra peculiaridad de los massim del Norte es su sumisión en ciertos distritos, aunque no en todos, a los jefes de clan, que gozan de amplios poderes» *(op. cit.,* pág. 7). Los indígenas de esta área del Norte solían practicar —digo solían porque las guerras son cosas del pasado— un tipo de guerra abierta y caballeresca, muy distinta de las incursiones de los massim meridionales. Sus aldeas están construidas en grandes bloques compactos y cuentan con naves sobre pilares para almacenar los alimentos, en contraste con sus viviendas bastante miserables que descansan directamente sobre el suelo. Como puede verse en el mapa, ha sido necesario subdividir estos massim del Norte en tres grupos: en primer lugar, el de los habitantes de las islas Trobriand o Boyowa (rama occidental); en segundo lugar, el de los indígenas de las islas de Woodlark y Marshall Bennett (rama oriental); y en tercer lugar, el pequeño grupo de los indígenas de las Amphlett.

La otra gran subdivisión de las tribus kula la componen los massim meridionales, cuya rama occidental, como acabo de decir, es la que más nos interesa. Estos últimos son más pequeños de estatura y, en términos generales, tienen una apariencia mucho menos atractiva que los indígenas del Norte.[4] Viven en comunidades muy diseminadas; cada casa o grupo de casas se halla situada bajo su propio bosquecillo de palmeras y árboles frutales, bien separada de las otras. Antiguamente eran caníbales y cazadores de cabezas, y solían hacer ataques por sorpresa a sus adversarios. No hay jefes de clan, ejerciendo la autoridad los más ancianos de cada comunidad. Construyen sus casas sobre pilares, las edifican con primor y las decoran bellamente.

Debido a la especial importancia que tiene para el Kula la rama occidental de los massin meridionales, me ha parecido oportuno, para los efectos de este estudio, distinguir las dos áreas señaladas como IV y V en el mapa III. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que nuestros conocimientos actuales no nos permiten establecer ninguna clasificación definitiva de los massim meridionales.

Éstas son, en pocas palabras, las características generales de los massim del Norte y del Sur, respectivamente. Pero antes de entrar de lleno en nuestro tema, será conveniente dar un esbozo breve, pero más detallado, de cada una de estas tribus. Empezaré por la sección más meridional, siguiendo el orden en que tomaría contacto con estos distritos un viajero que partiese de Port Moresby en el barco correo, de hecho la forma en que yo mismo

4. Hay buenas descripciones de los massim meridionales en el excelente libro del Rev. H. Newton, In Far New Guinea, 1914, y en el folleto del Rev. C. W. Abel (London Missionary Society), Savege Life in New Guinea, sin fecha, escrito de forma divertida, aunque superficial y a menudo poco rigurosa.

recibí mis primeras impresiones. Sin embargo, mi conocimiento personal de las distintas tribus es muy irregular; se basa en una larga estancia entre los isleños trobriandeses (distrito I); un mes de estudio en las Amphlett (distrito III); unas cuantas semanas de estancia en la isla de Woodlark o Murua (distrito II), en los alrededores de Samarai (distrito V) y en la costa sur de Nueva Guinea (también V); y tres breves visitas a Dobu (distrito IV). Mis conocimientos sobre algunas de las restantes localidades que participan en el Kula proceden, solamente, de las diversas conversaciones que tuve con indígenas de esos distritos y de informaciones de segunda mano, conseguidas a través de los residentes blancos. La obra del profesor C. G. Seligman, de otra parte, me ha permitido completar mis conocimientos personales por lo que respecta al distrito de Tubetube, la isla de Woodlark, las Marshall Bennett y otros varios.

Toda la descripción del Kula se presenta, pues, por así decirlo, desde la perspectiva trobriandesa. A menudo este distrito aparecerá mencionado en el libro por su nombre indígena, Boyowa, y la lengua que se habla como kiriwiniano, por ser Kiriwina la provincia principal del distrito y su idioma considerado, por los indígenas, como una especie de lengua estándar. Pero debo añadir, al mismo tiempo, que estudiando el Kula en este sector, he estudiado ipso facto sus ramas adyacentes entre las Trobriand y las Amphlett, entre las Trobriand y Kitava, y entre las Trobriand y Dobu; observando no sólo los preparativos y las salidas de Boyowa, sino también las llegadas de los indígenas procedentes de otros distritos y siguiendo en persona una o dos de las expediciones.[5] Además, siendo el Kula un asunto internacional, los indígenas de una tribu saben más sobre las costumbres de los extranjeros relacionadas con el Kula que sobre cualesquiera otras. Y, en lo esencial, las costumbres y normas tribales de intercambio son idénticas en toda el área del Kula.

III. [LAS *ALDEAS DE LOS MASSIM]*

Imaginémonos navegando a lo largo de la costa sur de Nueva Guinea, rumbo a su extremo oriental. Más o menos hacia la mitad de la bahía de Orangerie llegamos a la frontera de los massim, que se extienden desde este punto y en dirección noroeste hasta la costa septentrional, cerca del cabo Nelson (véase mapa II). Como ya se ha dicho anteriormente, los límites del distrito habitado por esta tribu poseen características geográficas bien determinadas, a saber, ausencia de fortalezas naturales en el interior y de obstáculos que impidan el desembarco. En efecto, es aquí

5. Cf. el cuadro de la introducción y también los capítulos XVI y XX.

donde la Gran Barrera de Arrecifes por fin se sumerge y, a su vez, acaba la gran cadena montañosa que, siempre separada de la playa por otras cadenas de menor importancia, se extiende hasta este punto.

La bahía de Orangerie está cerrada en parte oriental por un promontorio, el primero de una serie de montículos que nacen directamente del mar. A medida que nos acercamos a tierra, distinguimos las escarpadas laderas a pliegues, cubiertas por una jungla densa y exuberante, clareando aquí y allá las manchas peladas de hierba *lalang.* Primero la costa está fragmentada por una serie de pequeñas bahías interiores o lagunas; después, a continuación de la bahía de Fife, se suceden una o dos bahías más grandes, con playa llana de aluvión; y luego, a partir del cabo Sur, la costa se extiende como un trazo ininterrumpido a lo largo de millas, hasta el extremo final de la gran isla.

La punta Este de Nueva Guinea es una región tropical donde la diferencia entre la estación húmeda y la seca no es muy marcada. De hecho, no hay una estación seca acentuada, de modo que la tierra siempre está cubierta de un verde intenso y brillante que contrasta vivamente con el azul del mar. Las cumbres de las colinas a menudo se cubren de bruma, en tanto que nubes blancas se ciernen o corren sobre el mar, rompiendo la monotonía de un cuadro saturado de verdes y azules. Es difícil de explicar, a quien no esté familiarizado con los paisajes del mar del Sur, la permanente impresión de risueña festividad que produce la extraña luminosidad de la playa bordeada de árboles y palmeras de la selva, ribeteada por la espuma blanca y el mar zul, dominada por las fuertes pendientes, cubiertas de franjas verde claro y verde oscuro que, a medida que se elevan hacia la cumbre, se manchan con las sombras de las nubes tropicales cargadas de lluvia.

La primera vez que navegué por esta costa fue después de unos pocos meses de estancia y trabajo de campo en el vecino distrito de los mailu. Desde la isla de Toulon, el centro principal de los mailu y su asentamiento más importante, acostumbraba a mirar hacia la punta Este de la bahía de Orangerie y, en días claros, podía distinguir las colinas piramidales de Bonabona, de Gadogado'a, como lejanas siluetas azules. Bajo la influencia de mi trabajo, llegué a considerar a este país con las miras un tanto estrechas de los indígenas, como las lejanas tierras a las que se hacían peligrosos viajes periódicos y de donde llegaban ciertos objetos (cestas, tallas decoradas, armas, adornos) especialmente bien fabricados y superiores a los locales; la tierra que los indígenas señalaban con temor y recelo al referirse a formas especialmente dañinas y virulentas de hechicería; la patria de un pueblo al que, con terror, se califica de caníbal. Todo lo que tiene un toque de buen gusto artístico en las tallas mailu, casi siempre, está directamente importado o bien imitado del

Este; y también descubrí que las canciones más suaves y melodiosas y las danzas más refinadas procedían de los massin. Se me habló de sus costumbres e instituciones calificándolas de raras e insólitas, y por lo tanto, yo, el etnógrafo que trabajaba en la tierra fronteriza de dos culturas, sentí que mi interés y curiosidad se avivaban. Cuando los comparaba con los indígenas de Mailu, bastante rudos y torpes, estos pueblos orientales me parecían más complejos, en un sentido crueles, caníbales y salvajes, y en otro seres exquisitamente dotados, señores poéticos de las selvas y los mares primitivos. Nada de particular tiene, pues, que conforme me acercaba a su costa —viajando esta vez en una pequeña lancha— escudriñara el paisaje con agudo interés, ansioso de una primera visión de los indígenas o de sus rastros.

Los primeros signos claros y manifiestos de la existencia humana en estos parajes fueron las parcelas de tierra cultivada. Estos grandes claros de forma triangular, con el ápice apuntando hacia lo alto de la montaña, parecen emplastos puestos sobre las abruptas laderas; de agosto a noviembre, temporada en que los indígenas cortan y queman los matorrales, por las noches, se las puede ver iluminadas por los leños que se consumen lentamente, y de día se ve el humo que se eleva desde estos claros y va cubriendo las faldas de la montaña; más avanzado el año, cuando las plantas brotan, con el verde claro de sus hojas tiernas, se convierten en manchas brillantes.

En este distrito las aldeas sólo se encuentran en las playas, al pie de las colinas, escondidas entre arboledas, asomando de vez en cuando, a través del verde oscuro de las hojas, un trozo dorado o púrpura de techado. Cuando el tiempo es apacible, no muy apartadas, habrán unas cuantas canoas pescando. Si el visitante tiene la suerte de pasar en época de fiestas, expediciones comerciales o cualquier otra gran concentración tribal, podrá ver cantidad de hermosas canoas que se aproximan a la aldea al son melodioso de las conchas marinas.

Para visitar una de las típicas y grandes colonias de estos indígenas, por ejemplo, cerca de la bahía de Fife, en la costa del Sur, o en la isla de Sariba, o de Rage'a, lo mejor sería desembarcar en una gran bahía resguardada o en una de esas inmensas playas al pie de una isla montañosa. Se penetra en un bosque alto, pero poco espeso, compuesto de palmeras, árboles del pan, mangos y otros árboles frutales; a menudo el suelo es arenoso, bien escardado y limpio, sobre el cual crecen plantas ornamentales como el hibisco de flores rojas y el crotón, un arbusto aromático. Aquí encontramos la aldea. Por muy fascinantes que puedan ser las moradas de los motu, colocadas sobre altos pilares en medio de una laguna, o las pulcras calles de un poblado aroma o mailu, o las irregulares madrigueras de pequeñas chozas de la costa trobriandesa, ninguna puede competir en encanto y pin-

toresquismo con las aldeas de los massim meridionales. Si en un día caluroso penetramos en la espesa sombra de los árboles frutales y las palmeras, y nos encontramos en medio de casas decoradas y adornadas, escondidas aquí y allá por entre el verde, formando pequeños grupo desiguales, rodeadas de parterres de flores y conchas, con senderos ribeteados de guijarros y empedrados circulares que sirven para sentarse, parece como si la visión feliz y salvaje de la vida primitiva de repente se hubiera hecho realidad, aunque sólo sea una impresión momentánea. Los grandes cascos de las canoas están colocados en la parte alta de la playa y cubiertos con hojas de palmera; aquí y allá hay redes secándose, tendidas en soportes especiales; y grupos de hombres y mujeres, sentados en el suelo junto al umbral de las casas, se ocupan de las tareas domésticas, fuman y charlan.

Avanzando por los senderos que se prolongan durante millas, casi cada centenar de yardas encontramos otro villorrio de otras pocas casas. Algunas de ellas están visiblemente nuevas y recién adornadas, en cambio otras están descuidadas y un montón de objetos domésticos andan desperdigados por el suelo, haciendo notar que la muerte de uno de los ancianos de la aldea es la causa de esta dejadez. A medida que avanza la tarde la vida se hace más activa, se encienden los fuegos y los indígenas se ponen a cocinar y a comer. En la temporada de danza, grupos de hombres y mujeres se reúnen para cantar, bailar y tocar los tambores.

Si nos acercamos más a los indígenas y examinamos su apariencia física, nos sorprenderá —comparándolos con su vecinos del Oeste— la finura de su piel, su complexión robusta, incluso maciza, y una impresión general como de cansancio que destila todo su aspecto. Las caras gordas y anchas, las narices chatas y los ojos con frecuencia oblicuos, más bien les hacen parecer raros y grotescos que amendrantadores o salvajes. El cabello, no tan crespo como el de los puros papúes, ni tan abultado en forma de halo como los motu, lo llevan en grandes machones que a menudo recortan por los lados de tal forma que le den a la cabeza una forma ovalada, casi cilindrica. Son de aire tímido y desconfiado, pero no hostil, más bien sonrientes y casi serviles, en fuerte contraste con los apáticos papúes y los inhóspitos y reservados mailu o aroma de la costa del Sur. A primera vista, en conjunto, no dan tanto la impresión de feroces salvajes como de burgueses seguros y satisfechos de sí mismos.

Sus adornos son mucho más complicados y discretos que los de sus vecinos occidentales. Cinturones y brazaletes hechos con tallos de helecho trenzandos, color marrón oscuro, pequeños discos de conchas rojas y anillos de caparazón de tortuga para las orejas, son los únicos atavíos permanentes que usan a diario. Como todos los melanesios orientales de Nueva Guinea, son muy limpios en su higiene personal y su contacto no ofende ninguno

de nuestros sentidos. Les encanta ensartarse en el pelo flores rojas de hibisco, llevar guirnaldas de flores aromáticas alrededor de la cabeza y hojas perfumadas en los cinturones y brazaletes. Su gran peinado de fiesta es extremadamente modesto, en comparación con el enorme montaje de plumas que usan las tribus occidentales, y consiste en esencia en un halo de plumas blancas de cacatúa prendidas del pelo.

En los viejos tiempos, antes de que llegara el hombre blanco, estas gentes apacibles aparentemente abatidas, eran inveterados caníbales y cazadores de cabezas que, con sus grandes canoas de guerra, llevaban a cabo incursiones pérfidas y crueles, cayendo por sorpresa sobre las aldeas dormidas, matando a hombres, mujeres y niños y celebrando festines con sus cadáveres. Los llamativos círculos empedrados que hay en sus aldeas estaban relacionados con estas fiestas caníbales.[6]

Al viajero que pueda establecerse en una de sus aldeas y permanecer el tiempo suficiente para estudiar sus hábitos y penetrar en la vida tribal, pronto le llamará la atención la ausencia de una autoridad general bien reconocida. En esto, sin embargo, se parecen tanto a los melanesios occidentales de Nueva Guinea como a los indígenas de los archipiélagos melanesios. En las tribus de los massim meridionales, así como en muchas otras, la autoridad recae en los ancianos del poblado. En cada villorrio, el hombre más anciano ocupa una posición de influencia y poder personal, y los ancianos como grupo representan a la tribu a todos los efectos, toman las decisiones y las imponen, siempre en estricta conformidad con las tradiciones tribales.

Para un estudio sociológico más profundo sería necesario exponer el totemismo característico de estos indígenas y también la estructura matrilineal de su sociedad. Descendencia, herencia y posición social van por línea femenina; un hombre siempre pertenece a la división totémica y al grupo local de su madre, y hereda del hermano de la madre. Las mujeres gozan de una posición muy independiente, son muy bien tratadas y desempeñan un importante papel en todos los asuntos y fiestas de la tribu. Incluso algunas mujeres, debido a sus poderes mágicos, poseen una influencia considerable.[7]

La vida sexual de estos indígenas es abiertamente relajada. Aun teniendo en cuenta el nivel de libertad sexual de las tribus melanesias de Nueva Guinea, sean los motu o los mailu, estos indígenas se muestran mucho más relajados todavía en tales cuestiones. Ciertas reservas y apariencias que se acostumbran a guardar en otras tribus pierden aquí toda operatividad. Como es

6. Cf. Profesor C. G. Seligman, op. cit., capítulos XL y XLII.
7. Profesor C. G. Seligman, op. cit., capítulos XXXV, XXXVI y XXXVII.

probable que ocurra en muchas comunidades de moral sexual relajada, hay una total ausencia de prácticas antinaturales y de perversiones sexuales. El matrimonio no es más que el resultado de unas relaciones largas y permanentes.[8]

Estos indígenas son eficientes y laboriosos artesanos y buenos comerciantes. Poseen grandes canoas de alta mar que, sin embargo, no fabrican ellos, sino que importan del distrito de los massim del Norte o de Panayati. Otro rasgo de su cultura, sobre el cual volveremos más adelante, son las grandes fiestas, llamadas *So'i,* ligadas a ceremonias funerarias y a un tabú relacionado con los muertos, llamado *gwara.* Estas fiestas tienen un importante papel en las grandes transacciones intertribales del Kula.

Esta descripción de conjunto, forzosamente superficial, pretende darle al lector una impresión clara de estas tribus y, por así decirlo, una fisonomía, más bien que presentarle un estudio completo de su estructura tribal. Para ello, el lector puede recurrir al tratado del profesor C. G. Seligman, nuestra principal fuente de conocimientos sobre los melanesios de Nueva Guinea. El apunte que acabamos de dar se refiere a lo que el profesor Seligman llama los massim meridionales o, más exactamente, a la sección señalada en el esquema etnográfico del mapa III como «V, los massim del Sur»; son los habitantes de la parte más oriental de la gran isla y de las islas adyacentes.

IV. *[EL ARCHIPIÉLAGO D'ENTRECASTEAUX]*

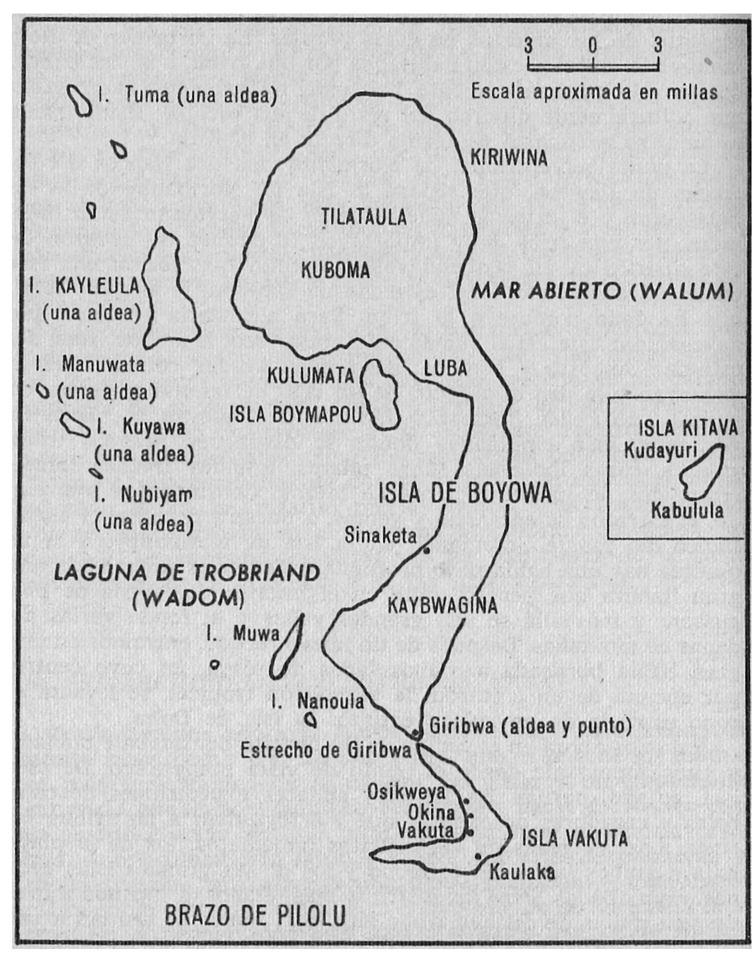
Traslademonos ahora al Norte, hacia el distrito señalado en nuestro mapa como «IV, los dobueses», que es uno de los eslabones más importantes de la cadena del Kula y un importante centro de irradiación cultural. Navegando hacia el Norte, una vez pasado el cabo Este, la punta más oriental de la isla principal —un promontorio largo y plano, cubierto de palmeras y árboles frutales, que alberga una densa población—, tanto geográfica como etnográficamente un nuevo mundo se abre ante nosotros. En el primer momento sólo divisamos una tenue silueta azulada, como la sombra de una cadena de montañas lejanas, muy al Norte, en el horizonte. A medida que nos acercamos a las colinas de Normanby, la más cercana de las tres grandes islas del archipiélago d'Entrecasteaux, se va haciendo más clara y tomando forma y cuerpo definido. De entre las habituales colinas del trópico, se destacan con mayor precisión unas cuantas cimas y, entre ellas, la típica doble punta del Bwebweso, la montaña

8. Cf. profesor C. G. Seligman, capítulos XXXVII y XXXVIII.

donde, según la leyenda indígena, pasan su última existencia los espíritus de los muertos en estos parajes. La costa sur de Normanby y el interior están habitados por una tribu, o varias tribus, de las que etnográficamente hablando no sabemos nada, salvo que culturalmente difieren del resto de sus vecinos. Estas tribus ni siquiera participan de forma directa en el Kula.

La punta septentrional de Normanby, los dos flancos del estrecho de Dawson, que separa la isla de Normanby de la de Fergusson, y el extremo sudeste de la de Fergusson están habitados por una tribu muy importante, la dobués. El corazón de este distrito es un pequeño volcán extinto que forma una isla en la entrada oriental del estrecho de Dawson, la isla de Dobu, que ha dado nombre a la tribu. Para alcanzarla tenemos que navegar por este canal sumamente pintoresco. A ambos lados del estrecho, angosto y sinuoso, descienden verdes colinas, que lo encierran y le dan el aspecto de un lago de montaña; de vez en cuando retroceden, formando lagunas, o se elevan de nuevo en vertientes bien empinadas donde se distinguen huertos triangulares, casas indígenas sobre pilares, grandes trechos ininterrumpidos de jungla y claros de hierba. Continuamos avanzando, el estrecho se ensancha y vemos, a nuestra derecha, el ancho flanco del monte Sulomona'i en la isla de Normanby. A la izquierda hay una bahía poco profunda, tras la que se extiende una gran llanura que penetra muy en el interior de la isla de Fergusson; y más allá se ven grandes valles y al fondo varias cadenas de montañas. Después de un nuevo recodo, entramos en una gran bahía bordeada a ambos lados de playa, en cuyo centro, por encima de un cinturón de vegetación tropical, se levanta el cono estriado de un volcán extinto: la isla de Dobu.

Estamos ahora en el centro de un distrito densamente poblado y muy importante desde el punto de vista etnográfico. De esta isla, antaño, partían las fieras y audaces expediciones de caníbales y cazadores de cabezas que aterrorizaban a las tribus vecinas. Los indígenas de los distritos inmediatos, los de la playa baja a ambos lados del estrecho y los de las grandes islas vecinas, eran aliados. Pero los distritos más lejanos, a menudo a más de cien millas de distancia por alta mar, nunca se sentían a salvo de los dobueses. Además, fue y todavía es uno de los principales eslabones del Kula, un centro de comercio, manufacturas y, en general, de influencia cultural. Resulta significativo para la posición internacional que ocupan los dobueses que su lengua se hable, como lengua franca, a todo lo largo del archipiélago d'Entrecasteaux, en las Amphlett y, mucho más al Norte, en las Trobriand. En la parte meridional de estas últimas islas casi todo el mundo habla el dobués, mientras que en Dobu casi nadie habla la lengua de los trobriandeses o kiriwiniano. Este es un hecho llamativo y que no puede explicarse con facilidad si uno se atiene a las condiciones actuales, ya que los trobriandeses poseen



MAPA IV. El archipiélago de las Trobriand, también llamado Boyowa o Kiriwina.

un nivel de desarrollo cultural más alto que los dobueses, son más numerosos y gozan del mismo prestigio.[9]

Otro hecho que merece destacarse de los dobueses y su distrito son los lugares de especial interés mitológico dispersos en su interior. Su maravilloso paisaje —conos volcánicos, bahías amplias y tranquilas, lagunas encajadas entre soberbias montañas verdes, con el océano salpicado de islas y arrecifes al Norte— tiene un profundo significado legendario para los indígenas. Aquí, en esta tierra y en estos mares, los navegantes y héroes del misterioso pasado, inspirados por la magia, realizaron hazañas y pusieron a prueba su poder. Navegando desde el comienzo del estrecho de Dawson hasta Boyowa, pasando por Dobu y las Amphlett, casi todos los accidentes geográficos que encontramos en nuestro camino han sido escenarios de alguna proeza legendaria. Aquí una canoa mágica atravesó la estrecha garganta volando por los aires. Allí, aquellas dos rocas que se yerguen sobre el mar son los cuerpos petrificados de dos héroes mitológicos que, después de una disputa, vinieron a quedarse en este lugar. Y aquí una albufera que sirvió de puerto de refugio a una tripulación mítica. Dejando aparte las leyendas, este magnífico paisaje gana todavía más encanto al saber que es y ha sido un lejano Eldorado, una tierra de promisión y esperanza para generaciones y generaciones de valerosos navegantes indígenas de las islas septentrionales. Y en el pasado, estas tierras y estos mares debieron de ser el escenario de emigraciones y luchas, de invasiones tribales, y de graduales infiltraciones de pueblos y culturas.

Los dobueses tienen un aspecto físico muy distinto del de los massim meridionales y los trobriandeses: la piel muy oscura, bajos de estatura, la cabeza grande y las espaldas redondeadas, la primera vez que se les ven dan una impresión extraña, casi de que fueran gnomos. En sus maneras y carácter tribal hay algo de honesto y franco que gusta; impresión que el trato con ellos corrobora y confirma. Son los favoritos de los blancos, los mejores sirvientes y los más dignos de confianza; los comerciantes que han residido tiempo entre ellos los prefieren a los demás indígenas.

Sus aldeas, como las de los massim que hemos descrito previamente, se hallan esparcidas sobre vastas áreas. Los fértiles llanos ribereños, en donde habitan, están salpicados de pequeños

9. Mis conocimientos sobre los dobueses son fragmentarios, basados en tres breves visitas al distrito, en conversaciones con algunos indígenas dobueses que tuve a mi servicio y en frecuentes alusiones y comparaciones sobre las costumbres dobueses que me salían al paso mientras realizaba mi trabajo de campo entre los trobriandeses del Sur. Existe un trabajo superficial y poco extenso sobre sus costumbres y creencias, debido al Rev. W. E. Bromilow, el primer misionero de Dobu que también he consultado, en los anales de la Australian Association for the Advancement of Science.

villorrios compactos, compuestos de una docena o así de casas escondidas entre la ininterrumpida plantación de árboles frutales, palmares, bananas y ñames. Las casas se levantan sobre pilares, pero tienen una arquitectura más sobria que las de los massim meridionales y carecen casi por completo de decoración, si bien en los viejos tiempos de los cazadores de cabezas algunas se adornaban con cráneos.

En cuanto a su estructura social, son totémicos, están divididos en un cierto número de clanes exogámicos agrupados alrededor de los totems. No hay ninguna institución de jefatura permanente, ni sistemas de rango o castas, como ocurre entre los trobriandeses. La autoridad recae en los más viejos de la tribu. En cada villorrio hay un hombre investido del máximo prestigio local, que actúa como representante en los consejos intertribales que se celebran a raíz de ceremonias y expediciones.

El sistema de parentesco es matrilineal; las mujeres ocupan una posición muy destacada y ejercen gran influencia. Según parece, también participan en la vida tribal de forma mucho más destacada y permanente que en las poblaciones vecinas. Ésta es, sin duda, una de las características de la sociedad dobués que más parece llamar la atención de los trobriandeses y a la que dedican especial interés cuando se les pide información, a pesar de que la mujer también goce entre los trobriandeses de una posición social bastante buena. En Dobu, la mujer desempeña un importante papel en la horticultura y participa en la magia de los huertos, lo que les confiere de por sí un *status* elevado. Es más, la hechicería, que en estas tierras es el principal instrumento de poder y coerción, en gran parte está en manos de las mujeres. Las brujas voladoras, tan características de la cultura de Nueva Guinea oriental, tienen aquí su plaza fuerte. Trataremos esta cuestión con más detalle cuando hablemos de los naufragios y de los peligros de la navegación. Junto a lo dicho, las mujeres practican la hechicería corriente, que en otras tribus es una prerrogativa masculina.

Por regla general, la alta posición de la mujer entre los indígenas corresponde con situaciones de relajación sexual. En esto, los dobueses son una excepción. No sólo se da por supuesto que las mujeres casadas deben ser fieles y que el adulterio es un gran delito, sino que, al contrario de lo que ocurre en las tribus colindantes, las muchachas solteras permanecen estrictamente castas. No hay ninguna forma ceremonial o habitual de licencia y cualquier intriga amorosa es considerada como una falta.

Hay que agregar unas pocas palabras sobre la hechicería, ya que es un tema de gran importancia en todas las relaciones intertribales. El terror que ejerce la hechicería es enorme y, cuando los indígenas visitan lugares lejanos, este temor se incrementa con el temor que inspira todo lo extraño y desconocido. Aparte

de las brujas voladoras, en Dobu hay hombres y mujeres que, por sus conocimientos de fórmulas y ritos mágicos, pueden inflingir enfermedades y causar la muerte. Los métodos de estos hechiceros y todas las creencias que se agrupan a su alrededor, se parecen mucho a los de los trobriandeses, de los que nos ocuparemos más adelante. Estos métodos se caracterizan por ser muy racionales y directos y apenas implican ningún elemento sobrenatural. El hechicero pronuncia la fórmula sobre alguna sustancia y ésta se debe administrar por la boca o ser quemada sobre el fuego de la choza de la víctima. En ciertos rituales los hechiceros también utilizan el bastón señalador.

Si comparamos estos métodos con los usados por las brujas voladoras, que se comen el corazón y los pulmones de sus enemigos, beben la sangre, muerden a dentelladas los huesos y, sobre todo, tienen el poder de hacerse invisibles y volar, el hechicero de Dobu no parece tener a su disposición más métodos que los simples y rudimentarios. También quedan muy por detrás de sus homónimos de Mailu o Motu; y digo homónimos porque, en todo el Massim, los hechiceros son llamados *bara'u,* y la misma palabra utilizan en Mailu, mientras que los matu usan el reduplicativo *babara'u.* Los magos de estas tierras se sirven de métodos tan tajantes como el de matar de entrada a la víctima, abrirle el cuerpo, extirparle, lancerarle o ensalmarle las entrañas, devolviéndole luego la vida a la víctima, aunque sólo sea para que enferme de inmediato y acabe muriéndose.[10]

Según la creencia dobués, los espíritus de los muertos van a la cima del monte Bwebweso, en la isla de Normanby. Este restringido espacio que acoge, prácticamente, a las sombras de todos los indígenas del archipiélago d'Entrecasteaux, excepto a los de la isla de Goodenough, en el Norte, que según me dijeron algunos informadores locales, después de la muerte, van al país de los espíritus de los trobriandeses.[11] Los dobueses también creen en una doble alma: una, en forma de sombra e impersonal, que sobrevive a la muerte corporal sólo por unos pocos días y permanece en los alrededores de la tumba; la otra, el espíritu verdadero, que se va al Bwebweso.

Es interesante señalar cómo consideran los indígenas que viven en la frontera de dos culturas y dos tipos de convicciones las diferencias consiguientes. Un indígena, pongamos de Boyowa del Sur, puesto ante la pregunta «¿Cómo es que los dobueses sitúan la tierra de los espíritus en el Bwebweso y, en cambio, los trobriandeses los sitúan en Tuma?», no encontrará ninguna difi-

10. Profesor C. G. Seligman, op. cit., págs. 170 y 171; 187 y 188 sobre Koita y Motu. Y B. Malinowski, The Mailu, págs. 647-652.

11. Cf. D. Jenness y A. Ballantyne, The Northern of d'Entrecasteaux. Oxford, 1920, capítulo XII.

cuitad en resolver el problema. No ve la diferencia como un conflicto dogmático de la doctrina. Contesta de forma bien llana: «Sus muertos van al Bwebweso y los nuestros a Tuma.» No se considera, todavía, que las leyes metafísicas de la existencia estén sujetas a una verdad invariable. Así como, en la vida, los destinos del hombre cambian de acuerdo con las peculiaridades de la costumbre de la tribu a que pertenece, así también cambian las acciones del espíritu. Se ha desarrollado una interesante teoría para armonizar las dos creencias en un caso mixto. Existe la creencia de que si un trobriandés muere en Dobu durante una expedición kula, irá al Bwebweso durante algún tiempo. En la estación convenida, los espíritus de los trobriandeses navegarán desde Tuma, el país de los espíritus, al Bwebweso, en un Kula de espíritus, y el muerto que llegó no hace mucho se reunirá con su grupo y navegará con ellos hacia Tuma.

Dejando Dobu, navegamos a mar abierto, un mar manchado de coral y bancos de arena y ribeteado de largas barreras de arrecifes, con pérfidas corrientes que a veces alcanzan los cinco nudos y hacen la navegación realmente peligrosa, sobre todo para las indefensas embarcaciones indígenas. Este es el mar del Kula, el escenario de las aventuras y las expediciones intertribales que serán el tema de nuestras futuras descripciones.

La orilla oriental de la isla de Fergusson, área de Dobu, por la que vamos navegando, consta primero de una serie de conos y promontorios volcánicos que dan al paisaje el aspecto de algo inacabado y desordenado. Al pie de las colinas, a lo largo de millas después de Dobu, se extiende una llanura de aluvión donde se asientan diversos poblados, Deide'i, Tu'utauna, Bwayowa, todos ellos importantes centros comerciales y cuna de directos asociados de los trobriandeses en el Kula. Se ven pesados vapores que flotan sobre la jungla, procedentes de los géiseres calientes de Deide'i, que lanzan potentes chorros cada pocos minutos.

Poco después llegamos frente a las rocas oscuras de formas características, una medio escondida entre la vegetación de la costa, la otra erguida sobre el mar al extremo de una estrecha manga de. arena que las separa. Son Atu'a'ine y Aturamo'a, dos petrificados según cuenta la tradición. Aquí, las grandes expediciones marítimas, las que salen de Dobu hacia el Norte, hacen todavía un alto en el camino, tal como se ha venido haciendo durante siglos, y respetando numerosos tabús ofrecen sacrificios a las piedras, mientras salmodian invocaciones por la fortuna de su comercio.

Al abrigo de estas dos rocas se abre una pequeña bahía, con una playa de arena limpia, llamada Sarubwoyna. El visitante que tuviera la suerte de pasar por aquí en la temporada y momento adecuados, vería un cuadro interesante y pintoresco. Tendría ante él una gran flota, de entre cincuenta y cien canoas, anclada en

aguas poco profundas, y un pululante enjambre de indígenas entregados a una tarea extraña y misteriosa. Unos estarían inclinados sobre montones de hierbas, murmurando conjuros; otros pintando y adornando sus cuerpos. Un observador de hace dos generaciones, viendo tal escena, sin duda se imaginaría que estaba asistiendo a los preparativos de cualquier contienda dramática, de uno de aquellos grandes asaltos en que se destruía la existencia misma de poblados y tribus enteras. Incluso le sería difícil discernir, ateniéndose al comportamiento de los indígenas, si actuaban con miedo o más bien con espíritu agresivo, pues ambos sentimientos se traslucen con toda evidencia en sus actividades y movimientos. Que tal escena no contuviera ningún elemento bélico; que esta flota hubiera llegado hasta aquí, después de cubrir un centenar de millas, en visita tribal perfectamente establecida; que calaron para hacer los preparativos finales y más importantes, todo esto no hubiera sido nada fácil de adivinar. Hoy en día, pues aún se celebra con toda pompa, resultaría igualmente pintoresco pero, desde luego, menos inquietante, gracias a que ha desaparecido la leyenda del salvajismo de la vida indígena. A medida que, a lo largo de este estudio, vayamos aprendiendo a conocer mejor los usos y costumbres indígenas, y en especial el ciclo de creencias, ideas y sentimientos ligados al Kula, iremos siendo capaces de interpretar tal escena, de comprender esta mezcla de miedo y ardor intenso, casi agresivo, y este comportamiento que trasluce ferocidad y temor al mismo tiempo.

V. [LAS *AMPHLETT]*

Justo al dejar Surobwoyna y rodear el promontorio de las dos rocas, tenemos a la vista la isla de Sanaroa, una gran llanura coralina con una cadena de colinas volcánicas en la parte occidental. Al este de la isla, en la amplia laguna, quedan las pesquerías adonde, año tras año, vienen los trobriandeses que regresan de Dobu a buscar las valiosas conchas de espóndilo, con las que, una vez en sus territorios, fabrican esos discos rojos que constituyen una de las principales riquezas indígenas. Al norte de Sanaroa, en una cala sometida a las mareas, hay una piedra llamada Sinatemubadiye'i, que antes había sido una mujer, la hermana de Atu'a'ine y Aturamo'a, que vino aquí con sus hermanos y resultó petrificada antes de la última etapa del viaje. Esta mujer también recibe ofrendas cada vez que las canoas de las expediciones kula pasan ante ella.

Siguiendo adelante, a nuestra izquierda se abre una vista magnífica, allí donde las cadenas montañosas vienen a parar en la costa y se van sucediendo pequeñas bahías, profundos valles y

rocosos acantilados. Si escrutamos con atención las laderas de estos montes, se distinguen pequeños grupos de entre tres y seis chozas miserables. Son las viviendas de unos pobladores que pertenecen a una cultura netamente inferior a la de los dobueses, no toman parte en el Kula y antaño eran las víctimas aterrorizadas e infelices de sus vecinos.

A mano derecha emergen, tras Sanaroa, las islas de Uwama y de Tewara, esta última habitada por nativos de Dobu. Tewara tiene gran interés para nosotros, pues uno de los mitos que estudiaremos más adelante la reconoce como cuna del Kula. A medida que avanzamos, rodeando uno por uno los promontorios orientales de la isla de Fergusson, una masa de perfiles monumentales, firmemente dibujados, aparecen a lo lejos sobre el horizonte, por encima de los últimos promontorios que se alejan. Son las islas Amphlett, un eslabón tanto geográfico como cultural entre las tribus costeras de la región volcánica de Dobu y los habitantes del plano archipiélago coralino de las Trobriand. Este trozo de mar es muy pintoresco e incluso en estas tierras de espléndidos y variados paisajes, tiene su propio encanto. En la principal de Fergusson, dominando la parte sur de las Amphlett, se levanta directamente desde el mar, con esbelta y grácil forma de pirámide, la gran montaña de Koyatabu, el pico más alto de la isla. Su inmensa superficie verde está partida en dos por la cinta blanca de un arroyo que brota casi a media altura y desciende hacia el mar. Desparramadas bajo las lomas verdes del Koyatabu yacen numerosas islas, grandes y pequeñas, del archipiélago de las Amphlett: colinas rocosas y escarpadas, en forma de pirámides, esfinges o cúpulas, un conjunto pintoresco y extraño de formas caprichosas.

El fuerte viento del sudeste que sopla aquí durante las tres cuartas partes del año nos aproxima a las islas a gran velocidad, y las dos más importantes, la de Gumawana y la de Ome'a, casi parecen emerger de la bruma. Al fondear frente al poblado de Gumawana, en el extremo sudeste de la isla, no podemos dejar de sentirnos impresionados. Este poblado, construido sobre una estrecha franja de arena, abierto al rompiente, acosado por la jungla que surge a sus espaldas casi empujándolo hacia la orilla, está construido a prueba de mar, rodeado con muros de piedra que forman varias murallas alrededor de las casas y diques, también de piedra, que dan lugar a pequeños puertos artificiales a lo largo de la costa. Las chozas, raídas y sin ornamentación, levantadas sobre pilares, resultan muy pintorescas dentro de sus recintos.

Los habitantes de este poblado y de los cuatro restantes del archipiélago son gente original. Son una tribu débil en número, fácilmente atacables por mar y apenas si sacan de sus islas rocosas lo suficiente para comer; y sin embargo, gracias a su incomparable habilidad como alfareros, su gran valentía y efica-

cia como navegantes y su situación geográfica central, a medio camino entre Dobu y las Trobriand, han conseguido convertirse —por diversas consideraciones— en los monopolistas de esta parte del mundo. Tienen, además, las principales características de los monopolistas: son tacaños y mezquinos, inhospitalarios, codiciosos, preocupados por mantener en sus manos el comercio y los intercambios, pero de ninguna forma dispuestos al menor sacrificio para lograr una mejora; esquivos, aunque arrogantes con quienes tienen algún trato con ellos, contrastan de manera desfavorable con sus vecinos del Sur y del Norte. Esta impresión no es exclusiva del hombre blanco.[12] Tanto los trobriandeses como los dobueses les tienen en muy mal concepto, les acusan de ser avaros e injustos en todas las transacciones kula, y de no tener sentido de la generosidad ni de la hospitalidad.

Cuando nuestro barco fondea aquí, los indígenas se acercan en canoas y tratan de vendernos cacharros de arcilla. Pero si queremos bajar a tierra y echar un vistazo por la aldea, se produce una gran conmoción y todas las mujeres desaparecen de los lugares visibles. Las jóvenes corren a esconderse en la jungla, detrás de la aldea, e incluso las viejas hechiceras se ocultan en las casas. De forma que, si queremos observar cómo se hace el trabajo de alfarería, que es una labor exclusivamente de mujeres, primero tenemos que persuadir a alguna vieja para que salga de su refugio, a base de generosas promesas de tabaco y asegurándole las más honradas intenciones.

Mencionamos aquí tales cosas porque tienen su interés etnográfico, ya que no son sólo los hombres blancos quienes inspiran tal desconfianza; si llegan extranjeros indígenas, que vienen desde lejos a comerciar y hacen una corta escala en las Amphlett, las mujeres desaparecen del mismo modo. Este recato tan ostentoso no es, sin embargo, pura farsa, porque en las Amphlett aún más que en Dobu, tanto la soltería como la vida matrimonial se caracteriza por el mantenimiento de una estricta castidad y fidelidad. Las mujeres, también aquí, gozan de gran influencia y toman parte sustancial en las labores hortícolas y en la magia de los huertos. En cuanto a instituciones sociales y costumbres, estos indígenas presentan una mezcla de elementos de los massim septentrionales y meridionales. No hay jefes, pero los viejos influyentes disponen de la autoridad, y en cada aldea hay un hombre, un cabeza responsable, que asume la dirección de las ceremonias y los otros actos tribales de importancia. Sus clanes totémicos son idénticos a los de los murua (distrito II). La comida, algo escasa, proviene en parte de sus pobres huertos y en

12. Pasé casi un mes en estas islas y, ante mi sorpresa, encontré a los indígenas intratables y difíciles de estudiar desde un punto de vista etnográfico. Los boys de las Amphlett tienen reputación de buenos marineros pero en general no son trabajadores tan buenos y concienzudos como los dobueses.

parte de la pesca con esparavel y garlito que, no obstante, sólo pueden efectuar de vez en cuando y con no demasiado rendimiento. No se autoabastecen, y es a través de regalos e intercambios como consiguen buena parte de la comida vegetal, así como cerdos procedentes de Nueva Guinea, Dobu y las Trobriand. En el aspecto físico se parecen mucho a los trobriandeses, es decir, son más altos que los dobueses, con la piel más clara y los rasgos más finos.

Debemos dejar ahora las Amphlett y dirigirnos a las Trobriand, escenario de la mayoría de los hechos que se describen en este libro y la región sobre la cual tengo, con mucho, mayor información.

II. Los indígenas de las islas Trobriand

I. [LAS *ISLAS DE CORAL]*

Dejando de momento las bronceadas rocas y las oscuras selvas de las Amphlett —pues ya tendremos ocasión, a lo largo de este estudio, de volver a ellas y aprender más de sus habitantes—, navegamos hacia el norte, hacia un mundo completamente distinto de llanas islas de coral; hacia un mundo etnográfico que, por sus usos y costumbres peculiares, sobresale del resto de la Papú-Melanesia. Hasta ahora hemos navegado por mares de un azul intenso limpio, donde los bajíos de coral, con su variedad de formas y colores, con su. maravillosa vida de plantas acuáticas y peces, son espectáculos fascinantes; un mar enmarcado por todos los esplendores de la selva tropical, con volcanes y montañas como telón de fondo, con vivas corrientes de agua y cascadas, con nubes de vapor que se arrastran entre los altos valles. Démosle a todo esto un último adiós y naveguemos hacia el norte. Pronto, los perfiles de las Amphlett se desvanecen entre la bruma tropical; sólo la esbelta pirámide del Koyatabu sobresale sobre la niebla y permanece en el horizonte, esa forma grácil que nos seguirá incluso hasta la Laguna de Kiriwina.

Entramos ahora en un mar verde y opaco, cuya monotonía sólo rompen unos pocos bancos de arena, algunos desnudos y a flor de agua, otros cubiertos de unos cuantos árboles pandáneos bien agazapados entre sus raíces aéreas. A estos bancos acuden los indígenas de las Amphlett y en ellos pasan semanas enteras dedicados a la pesca de tortugas y dugongos. Éste es también el lugar donde se desarrollaron diversos incidente míticos del Kula original. Más hacia adelante, a través de la bruma del mar, se ve cómo se espesa la línea del horizonte en diversos puntos, cual si estuvieran repasados a lápiz. Estos puntos van tomando forma, uno se ensancha y alarga, los otros surgen de repente con distintos aspectos de pequeñas islas, y nos encontramos de pronto en la gran Laguna de las Trobriand, a nuestra derecha Boyowa, la isla mayor, y otras muchas habitadas o deshabitadas al norte y al noroeste.

Atravesando la Laguna por entre los intrincados pasajes que dejan los bajíos, a medida que nos acercamos a la isla principal, aquí y allá brota sobre la playa la estera enmarañada y espesa de la baja jungla y podemos distinguir un pequeño bosque de palmeras que parece una bóveda soportada por pilares. Esto in-

dica el emplazamiento de una aldea. Desembarcamos en una. costa en general cubierta de barro y residuos, con canoas puestas en alto para que se sequen, y atravesando el bosque entramos en la aldea propiamente dicha.

Pronto nos encontramos sentados en una de las plataformas construidas frente a las casas de ñame, a la sombra de su techado colgante. Los redondeados leños grises, limados por el contacto de pies y cuerpos desnudos; las calles de la aldea hechas de tierra batida; la piel morena de los indígenas, que inmediatamente rodean al visitante formando grandes grupos, todo esto crea una combinación de colores bronce y gris inolvidable para quien, como yo, ha vivido entre esta gente.

Resulta difícil expresar los sentimientos de profundo interés y de incertidumbre que experimenta el etnógrafo cuando llega por primera vez al distrito que, en el futuro, será el marco de su trabajo de campo. Desde el primer momento, ciertos rasgos sobresalientes y característicos del lugar le ocupan la atención, llenándole de esperanzas y aprensiones. El aspecto de los indígenas, sus maneras y modos de comportarse, auguran buenas o malas posibilidades para una investigación rápida y fácil. Tras la apariencia trivial de las cosas, uno acecha los síntomas sociológicos profundos, uno sospecha de muchos fenómenos etnográficos escondidos y misteriosos. ¿Será este indígena, de aspecto estrafalario e inteligente, un hechicero? ¿Existirá quizás alguna importante rivalidad o cuenta pendiente entre esos dos grupos de hombres, algo que por poco que uno pudiera descubrir aclararía mucho de las costumbres y el carácter de estas gentes? Tales eran, por lo menos, mis pensamientos y sensaciones el día de mi llegada a Boyowa, cuando me senté a observar un grupo de indígenas trobriandeses que charlaban entre sí.

Lo primero que me llamó la atención en Boyowa fue la gran variedad de aspectos físicos que se daban en la gente.[1] Hay hombres y mujeres altos, de buena presencia y rasgos delicados, con el perfil claramente aguileño y la frente amplia, la nariz y el mentón bien formados y una expresión despejada e inteligente. Y junto a éstos, otros de rostro prognático y negroide, con bocas anchas de gruesos labios, frentes estrechas y expresión ruda. Los de rasgos más finos, además, tienen la piel sensiblemente más clara. Incluso el pelo es diferente, variando desde el bucle casi liso al mechón crespo típico del melanesio. Usan los mismos tipos de adornos que los otros massim, principalmente brazaletes y cinturones de fibra, pendientes de concha de

1. Ya el doctor C. G. Seligman ha hecho notar la existencia, entre los massim septentrionales, de gentes de constitución física extraordinariamente bien parecida, de la que los trobriandeses constituyen la sección occidental, pueblos «generalmente más altos (con frecuencia de forma muy notable) que los individuos del tipo de cara pequeña y nariz ancha, en los que el caballete de la nariz se sitúa muy bajo». Op. cit., pág. 8.

tortuga y discos de espóndilos, y son muy aficionados a llevar como adorno personal flores y hierbas aromáticas. En cuanto al trato, son mucho más abiertos, campechanos y comunicativos que cualquiera de los otros indígenas que hemos conocido hasta el momento. Tan pronto como llega un extranjero interesante, medio pueblo se agrupa a su alrededor, hablando fuerte y haciendo comentarios acerca de su persona, a menudo poco lisonjeros, y en conjunto asumiendo un tono de jocosa familiaridad.

Uno de los principales rasgos sociológicos que en seguida sorprende al recién llegado es la existencia de clases y diferenciación social. Determinados indígenas son tratados por los demás con marcada deferencia y, a su vez, estos jefes y personajes de rango se comportan de manera bien distinta con los extranjeros. En efecto, exhiben excelentes maneras en todos los sentidos de la palabra.

Cuando un jefe está presente, ningún hombre corriente osa permanecer en una posición física más elevada; tiene que inclinarse o agacharse. Asimismo, si un jefe se sienta nadie osa ponerse en pie. La institución de los jefes de clan, tan bien establecida y que provoca tales manifestaciones de respeto —con una especie de rudimentario ceremonial de corte, con insignias de rango y autoridad—, resulta tan absolutamente extraña a todo el espíritu de la vida tribal melanesia que, en la primera impresión, transporta al etnógrafo a un mundo distinto. A lo largo de nuestro estudio nos encontraremos con constantes manifestaciones de la autoridad del jefe kiriwiniano, consideraremos las diferencias que hay a este respecto entre los trobriandeses y las demás tribus, y comprobaremos sus repercusiones sobre los usos y costumbres tribales.

II. *[POSICIÓN SOCIAL DE LAS MUJERES]*

Otro rasgo sociológico que a la fuerza llama la atención del visitante es la posición social de las mujeres. Su comportamiento, tras la fría reserva de las mujeres dobueses y el trato tan poco acogedor que el extranjero recibe de las mujeres de las Amphlett, resulta chocante por su amistosa familiaridad. Naturalmente, como pasaba con los hombres, los modales de las mujeres de rango son muy distintos de los vulgares de la clase baja. Pero en conjunto, tanto las de clase alta como las de clase baja, aunque en ningún sentido reservadas, son de trato agradable y cordial, y muchas de ellas de muy buen ver. Su vestuario también es distinto de los otros que hemos venido observando. Todas las mujeres melanesias de Nueva Guinea llevan una especie de enagua hecha de fibras. Entre las massim meridiona-

les esta enagua es larga, llega a las rodillas o más abajo, mientras que la de las trobriandesas es más corta y tupida, compuesta de varios volantes alrededor del cuerpo, como unas gorgueras (compárense las mujeres del Massim del Sur). El gran electo ornamental de este vestido se realza con dibujos muy trabajados, a tres colores, sobre los volantes que forman la parte superior de la falda. En general sienta muy bien a las jóvenes bonitas y da a las niñas delicadas un aspecto gracioso y travieso.

La castidad es una virtud desconocida entre estos indígenas. A una edad increíblemente temprana son iniciados en la vida sexual y muchos de los juegos aparentemente inocentes de la infancia no son tan inicuos como pudieran parecer. A medida que crecen viven en la promiscuidad del amor libre, que, poco a poco, va creando relaciones más duraderas, una de las cuales acaba en matrimonio. Pero antes del matrimonio, se presupone que las muchachas solteras son absolutamente libres de hacer lo que les plazca. Incluso existen determinadas ceremonias en las que todas las muchachas de un pueblo se trasladan en bloque a otra localidad; allí se alinean a la vista del público, para ser inspeccionadas y cada una escogida por un joven de la localidad, con el que pasa la noche. A esto se le llama *katuyausi*. Del mismo modo, cuando llega un grupo de visitantes de otro distrito, las jóvenes solteras los proveen de comida y también deben satisfacer sus necesidades sexuales. En las grandes vigilias mortuorias alrededor del cuerpo del recién fallecido, los habitantes de las aldeas vecinas concurren en grandes grupos para tomar parte en las lamentaciones y cantos. Es costumbre que las muchachas de los grupos forasteros consuelen a los muchachos de la aldea en duelo, lo que atormenta bastante a sus amantes oficiales. Existe otra llamativa fórmula de licencia ceremonial en la cual las mujeres toman abiertamente la iniciativa. Durante la temporada en que se trabajan los huertos, en el tiempo de la escarda, las mujeres trabajan de forma comunal y cualquier extranjero que se aventure a pasar por el distrito corre un riesgo considerable, pues las mujeres le persiguen hasta apoderarse de él, le arrancan la hoja que le cubre el pubis y, en sus orgías, lo maltratan de la forma más ignominiosa. Junto a estas formas ceremoniales de licencia, en el curso de la vida cotidiana se producen constantes intrigas privadas, más numerosas durante los períodos de fiestas y menos visibles cuando el trabajo de los huertos, las expediciones comerciales o la cosecha acaparan las energías y la atención de la tribu.

El matrimonio apenas tiene nada que ver con una ceremonia o rito, ni público ni privado. Simplemente, la mujer se va a casa de su marido y sólo más tarde hay una serie de intercambios de regalos, que de ninguna manera deben interpretarse como compra de la esposa. En realidad, el rasgo más importante

del matrimonio trobriandés es que la familia de la esposa está obligada a contribuir de forma sustancial a la nueva economía doméstica y también a proporcionar al marido toda clase de servicios. En la vida marital, se presupone que la mujer debe de permanecer fiel al marido, pero esta norma no es muy estricta y, por lo tanto, se observa poco. En todos los demás sentidos, la mujer mantiene un gran margen de independencia y su marido debe tratarla bien y con consideración. Si no lo hace así, la mujer sencillamente lo deja y se vuelve a la casa de su familia; y como en general es e} marido quien sale perdiendo económicamente, es él quien se esfuerza por hacerla volver, lo que hace por medio de regalos y razonamientos. Pero, si ella lo prefiere, siempre puede dejarlo por las buenas y ya encontrará algún otro con quien casarse.

Igualmente la vida tribal, el *status* de las mujeres es muy elevado. En general no participan en los consejos de los hombres, pero tienen sus propias reuniones para muchos asuntos y controlan determinados aspectos de la vida tribal. Así, por ejemplo, parte del trabajo hortícola está bajo su control, y esto más bien se considera un privilegio que un deber; también se cuidan de ciertas secuencias de las grandes reparticiones ceremoniales de alimentos, relacionadas con el ritual funerario de los boyowas, muy largo y complejo. Determinadas formas de magia —las que recaen en los niños primogénitos, la magia de la belleza que forma parte de las ceremonias tribales, diversas clases de hechicería— también son de monopolio femenino. La mayoría de las mujeres de rango tienen derechos a los privilegios propios de su condición y los hombres de castas bajas deben inclinarse ante ellas y observar todas las formalidades y tabús que se deben a los jefes. Una mujer con rango de jefe que se casa con un hombre común, conserva su *status* incluso respecto a su marido y tiene que ser tratada de acuerdo con él.

Los trobriandeses son matrilineales, es decir, establecen la descendencia y la herencia por línea materna. Un niño pertenece al clan y a la comunidad de aldea de su madre y ni la fortuna ni la posición social se transmiten de padres a hijos, sino de tíos maternos a sobrinos. Esta norma cuenta con excepciones llamativas e interesantes, que ya sacaremos a colación a lo largo de este estudio.

III. *[EL SUELO Y LOS CULTIVOS]*

Volviendo a nuestra primera visita imaginaria en esta tierra, lo primero que debemos hacer, una vez ya familiarizados con el aspecto y las maneras de los indígenas, es dar un paseo por la aldea. En haciéndolo descubrimos muchas cosas que, para

un observador preparado, evidenciarán desde un primer momento hechos sociológicos más profundos. Sin embargo, en las Trobriand lo mejor sería hacer las primeras observaciones en los grandes poblados del interior, construidos en tierra llana y con espacio suficiente para hacerlos según las pautas típicas. En las aldeas costeras, situadas en tierras pantanosas y afloramientos de coral, las irregularidades del suelo y la escasez de espacio destruyen toda ordenación y les dan aspecto caótico. Por el contrario, los grandes poblados de los distritos centrales, todos sin excepción, están construidos con una regularidad casi geométrica.

En medio, un gran espacio circular rodeado por un anillo de almacenes de ñame. Estos edificios se levantan sobre pilares y presentan una fachada bonita y decorativa, a base de leños gruesos y redondos que dejan entre sí grandes intersticios por los que se puede ver el ñame almacenado. Algunas de estas casas-almacén llaman la atención desde el primer momento porque son las mejor construidas, más altas y grandes que las demás, y tienen unas tablas decoradas alrededor y a través de los gabletes. Son los almacenes de ñame del jefe o de otras personas de rango. Todos los almacenes de ñame, por lo general, cuentan con una terraza en la fachada, donde por las noches se sientan a charlar grupos de hombres y donde los visitantes pueden reposar.

En situación concéntrica respecto a la hilera de almacenes de ñame, hay un anillo de chozas destinadas a viviendas y, por lo tanto, la calle que forman estas dos hileras da toda la vuelta alrededor del poblado. Las viviendas son más bajas que los almacenes de ñame y, en vez de estar sobre pilares, se levantan directamente desde el suelo. El interior es oscuro y mal ventilado, siendo la puerta, que en general está cerrada, la única abertura que da al exterior. Cada choza está ocupada por una familia, es decir, por el marido, la mujer y los hijos pequeños; los adolescentes y los hijos adultos, tanto hombres como mujeres, viven en pequeñas casas de solteros que albergan de dos a seis inquilinos. Los jefes y las personas de rango tienen sus viviendas particulares junto a las de sus esposas. Con frecuencia, la casa del jefe está situada en el círculo central de almacenes de ñame, con fachada a la plaza principal.

Una simple inspección a la aldea nos revela el papel que, como insignia de rango, tiene la decoración, la existencia de casas de solteros de ambos sexos, la gran importancia que tiene la cosecha de ñame; pequeños síntomas que, siguiéndolos con atención, nos permiten penetrar en los problemas de la estructura social indígena. Esta inspección nos conduce, sobre todo, a preguntarnos por la función que desempeña, dentro de la vida indígena, cada una de las partes en que se divide el poblado. Aprendemos, pues, que el *baku* —el espacio circular del centro— es el lugar dedicado a las ceremonias y festividades públicas, tales

como las danzas, los repartos de alimentos, las fiestas de la tribu, las vigilias funerarias, en resumen, todos los actos que conciernen a la aldea como conjunto. En la calle circular que componen los almacenes y las viviendas transcurre la vida diaria, es decir, la preparación de la comida, las comidas y el habitual intercambio de chismes y otras amenidades cotidianas de la vida social. El interior de las casas sólo se usa de noche o en días lluviosos; tiene más de dormitorio que de sala de estar. Los juegos de los niños y las ocupaciones de las mujeres se desarrollan en la parte posterior de las viviendas y en las arboledas contiguas. Más lejos, ciertos lugares retirados del bosque se destinan a sanitarios; cada sexo tiene su propio retrete.

El *baku* (la plaza central) es la porción más pintoresca; aquí la monotonía de los colores marrones y grises se rompe al contraste de los árboles que cuelgan por encima de las pulidas fachadas y la decoración de los almacenes de ñame, y de los vestuarios y adornos que luce la multitud congregada cuando se celebran ceremonias o danzas. Las danzas sólo tienen lugar en una época del año, cuando se celebran las fiestas de la cosecha, llamadas *milamala*, que es la época en que los espíritus de los muertos regresan de Tuma —el más allá— a sus aldeas de origen. A veces la temporada de danzas sólo dura algunas semanas, o incluso algunos días, y a veces se alarga en un período de danzas especial llamado *usigola.* Durante este tiempo de festividades los habitantes de la aldea danzan, día tras día, durante un mes o más; el período se inaugura con un banquete, seguido de otros varios, y se cierra con una gran representación apoteósica. Gentes de otras aldeas concurren como espectadores y hay repartos de alimentos. Durante el *usigola* se baila con el atuendo de ceremonias completo, adornado de flores, la cara pintada, vestidos con valiosos ornamentos y el peinado con plumas blancas de cacatúa. Una representación consiste, siempre, en una danza circular alrededor de un grupo central de gente que acompaña cantando y tocando el tambor. En algunas danzas se utiliza un escudo tallado específico de tales ocasiones.

La aldea es una unidad sociológica importante para los trobriandeses. Incluso el jefe más importante de los trobriandeses ejerce su autoridad, ante todo, sobre su propia aldea y sólo secundariamente sobre el distrito. La comunidad de aldea explota conjuntamente las tierras de labor, celebra ceremonias, hace la guerra, emprende expediciones comerciales y utiliza la misma canoa o flota de canoas, actuando siempre como grupo.

Después de una primera inspección de la aldea es natural sentir interés por conocer los alrededores, y para ello se camina por el bosque. Sin embargo, si esperábamos encontrarnos con un paisaje variado y pintoresco, nos llevamos la gran decepción. La isla, extensa y sin relieve, tan sólo se compone de la gran llanura fértil y algunos arrecifes de coral que afloran en diversos

puntos de la costa. Está, casi por completo, sometida a cultivo intermitente, y los arbustos, arrancados cada pocos años, apenas si tienen tiempo de crecer mucho. Una jungla baja y densa crece dando lugar a una espesa maraña y, de hecho, en cualquier lugar de la isla donde vayamos, estaremos entre dos paredes verdes siempre parecidas que impiden ver más allá. Sólo rompe la monotonía algún que otro grupo de árboles viejos que quedan en pie —por lo general en los lugares tabú— y las numerosas aldeas que salen al paso, en este país tan poblado, cada una o dos millas. El principal elemento, tanto estético como de interés etnográfico, lo constituyen los huertos de los indígenas. Todos los años, una cuarta o quinta parte del área total se dedica al cultivo de huerta, y esta parte está bien cuidada y representa un agradable contraste con la monotonía de la maleza. Durante las primeras fases, el lugar destinado a huerto es un simple espacio desnudo y pelado, con mejores perspectivas sobre los lejanos arrecifes de coral del Este y los altos bosques desperdigados en el horizonte, indicios del emplazamiento de un poblado o de un lugar tabú. Más tarde, cuando los sarmientos del ñame, el taro y la caña de azúcar empiezan a crecer y a germinar, el marrón del suelo desnudo se cubre con el verde fresco de las plantas tiernas. Después de algún tiempo, junto a cada planta de ñame, colocan una estaca alta y firme; el sarmiento se enrolla y trepa por ella, creciendo hasta formar una umbrosa corona de follaje que, en conjunto, da la impresión de una plantación amplia y exuberante de lúpulo.

IV. *[MAGIA Y TRABAJO]*

Los indígenas dedican la mitad del tiempo laboral al cultivo de los huertos, y quizá más de la mitad de sus intereses y ambiciones se centren en torno a esta actividad. De modo que conviene hacer una pausa y tratar de comprender su actitud a este respecto, ya que responde a su típica forma de actuar en todos los trabajos. Si persistimos en la falacia de ver al indígena como un hijo de la Naturaleza, perezoso y despreocupado, que rehuye tanto como puede todo trabajo y esfuerzo, y espera que el fruto madure por mor de la generosidad de la fecunda naturaleza tropical y le caiga en la boca, no lograremos entender lo más mínimo los fines y motivos que le mueven a realizar las expediciones kula ni ninguna otra empresa. Por el contrario, la verdad es que los indígenas son capaces de trabajar, y en ocasiones lo hacen con ahínco y de forma sistemática, con persistencia y voluntad, sin esperar para ello a que las necesidades inmediatas les apremien.

En los huertos, por ejemplo, los indígenas producen mucho

más de lo que realmente necesitan, de forma que cualquier año normal cosechan como el doble de lo que pueden consumir. Hoy en día, los europeos exportan el excedente y lo dedican a alimentar la mano de obra de otras plantaciones de Nueva Guinea; en otros tiempos, simplemente, se dejaba pudrir. Por otro lado, este excedente lo consiguen al precio de mucho más trabajo del necesario para obtener la cosecha. Buena parte del tiempo y del trabajo responden a propósitos estéticos: mantener los huertos limpios, ordenados y sin ninguna clase de desperdicios, construir vallas sólidas y bonitas, proveerse de estacas especialmente grandes y fuertes para el ñame. Todas estas cosas, hasta cierto punto, son indispensables para el crecimiento de las plantas; pero, sin duda, los indígenas llevan su celo profesional mucho más lejos de lo puramente necesario. El elemento no utilitario de los trabajos de huerta es aún más perceptible en las diversas tareas que realizan con finalidad puramente ornamental, de acuerdo con los ceremoniales mágicos y las costumbres de la tribu. Así es como, una vez que el terreno ha sido escrupulosamente desembarazado y está listo para la siembra, los indígenas dividen cada parcela de huerto en pequeños cuadros de pocas yardas de lado; y esto no se hace sino por fidelidad a las costumbres y para que los huertos tengan buen aspecto. Ningún hombre que se respete osaría transgredir esta obligación. Además, en los huertos especialmente bien cuidados, hay unos palos horizontales, sujetos a los soportes del ñame, con objeto de embellecerlos. Otro ejemplo, y quizás el más interesante, de trabajo no utilitario son las grandes pilas de forma piramidal, llamadas *kamkokola*. que sirven para fines ornamentales y mágicos, pero no tienen nada que ver con el cultivo de las plantas.

De las fuerzas y creencias que sustentan y regulan el trabajo de los huertos quizá sea la magia la más importante. Constituye una actividad independiente, y el mago de los huertos, después del jefe y el hechicero, es el personaje más importante de la aldea. Esta situación es hereditaria y en cada aldea se transmite, por línea femenina, de una en otra generación, como un sistema especial de magia. He dicho un *sistema*, porque el mago tiene que realizar una serie de ritos y pronunciar una serie de fórmulas sobre el huerto que van sincronizadas con el trabajo y que, de hecho, inician las etapas de cada labor y de cada nuevo desarrollo del ciclo de las plantas. Y además, antes de iniciarse las tareas del cultivo, el mago debe consagrar el emplazamiento con un gran acto ceremonial. Esta ceremonia inicia oficialmente la temporada de cultivo y sólo después del acto comienzan los indígenas a podar la maleza de las parcelas. Luego, a lo largo de una serie de ritos, el mago inaugura una tras otra las distintas fases que se suceden: la quema de la broza, la limpieza del terreno, la siembra, la escarda y la recolección. Mediante otra serie de ritos y formulaciones mágicas, el mago asiste

también a la planta en la germinación, en la floración, en el nacimiento de las hojas, en el ascenso por la estaca auxiliar, en la formación de las exuberantes coronas de follaje y en la producción de los tubérculos comestibles.

El mago de los huertos controla, pues, según la creencia indígena, el trabajo del hombre y las fuerzas de la naturaleza. También actúa directamente como supervisor del cultivo y vigila que la gente no escatime el trabajo ni se demore demasiado en hacerlo. De este modo, la magia cumple una función reguladora y sistematizadora del trabajo hortícola. El mago, celebrando los ritos, marca el ritmo, constriñe a la gente para que se dedique a las tareas adecuadas y cuida de que las cumplan bien y a tiempo. De forma marginal, la magia también impone a la tribu buena cantidad de trabajo suplementario, en apariencia inútil, y sus normas y tabús operan como elementos incordiantes. A la larga, sin embargo, no cabe duda de que la magia, por su función de ordenar, sistematizar y regular el trabajo, tiene un valor económico incalculable para los indígenas.[2]

Otro concepto que se debe refutar, de una vez por todas, es el Hombre Económico Primitivo que encontramos en algunos manuales recientes de Economía. Este ser caprichoso y amorfo, que ha hecho estragos en la literatura económica de divulgación y pseudocientífica, cuyo fantasma obceca todavía las mentes de antropólogos competentes y adultera sus puntos de vista con ideas preconcebidas, es un hombre —o salvaje— primitivo imaginario, inspirado en todas sus acciones por una concepción racionalista del beneficio personal, que logra directamente sus propósitos con el mínimo esfuerzo. Un *solo* caso bien escogido bastaría para demostrar hasta qué punto es absurda la idea de que el hombre, en especial el hombre de bajo nivel cultural, actúa por motivos puramente económicos y de beneficio racionalista. El primitivo trobriandés nos proporciona el ejemplo idóneo para contradecir tan falaz teoría. Trabaja movido por motivaciones bien complejas, de orden social y tradicional, y persigue fines que no van encaminados a satisfacer las necesidades inmediatas ni a lograr propósitos utilitarios. En efecto, hemos visto en primer lugar que el trabajo no se realiza bajo el principio del mínimo esfuerzo. Por el contrario, mucho tiempo y energías se dedican a esfuerzos del todo innecesarios —entiéndase bien, desde un punto de vista utilitario. Dicho de otra forma, trabajo y esfuerzo, en vez de representar simples medios encaminados a un fin, constituyen un fin en sí mismos. Un buen hortelano trobriandés gana prestigio, directamente, según

2. Del asunto de los trabajos de huerta y su importancia económica me he ocupado con más detenimiento en el artículo titulado The Primitive Economics of the Trobriand Islands, «The Economic Journal», marzo de 1921.

la cantidad de trabajo que puede hacer y el tamaño del huerto que es capaz de cultivar. El título de *tokwaybagula,* que significa «hortelano eficiente» o «bueno», se otorga de forma discriminada y se exhibe con orgullo. Varios de mis amigos reconocidos como *tokwaybagula* se vanagloriaban ante mí de lo mucho que habían trabajado y de la cantidad de tierra que habían cultivado, comparando su esfuerzo con el de otros hombres menos eficientes. Cuando se entra de lleno en la labor, parte de la cual se hace en forma comunitaria, nace una verdadera competición. Los hombres rivalizan entre sí en rapidez, en esmero y en los pesos que pueden levantar cuando transportan las grandes estacas al huerto o cuando retiran el ñame cosechado.

Sin embargo, lo más importante es destacar que todo o casi todo el fruto del trabajo personal, y por supuesto el excedente que haya podido obtenerse con el esfuerzo suplementario, no se destina al propio individuo, sino a sus parientes políticos. Sin entrar en detalles sobre el sistema de distribución de la cosecha —cuya sociología, bastante compleja, requiere un estudio preliminar sobre el sistema trobriandés de parentesco y las concepciones que entraña— se puede decir que cerca de tres cuartas partes de la cosecha de un individuo se destinan, de una parte, al jefe como tributo y, de otra, al marido y la familia de la hermana (o de la madre) por obligación.

Aunque en la práctica no se obtenga ningún beneficio personal —en el sentido utilitario— de la propia cosecha, el hortelano recibe muchas alabanzas y prestigio por la cantidad y calidad de su producción, y ello de forma directa y expresa. En efecto, una vez recogida la cosecha, ésta se exhibe en los huertos durante algún tiempo, apilada en montones cónicos bien formados, bajo pequeñas cubiertas hechas con los mismos tallos del ñame. Así, cada cual en su propia parcela, expone su cosecha a la crítica de los grupos indígenas que se van paseando de un huerto a otro, admirando, comparando y alabando los mejores logros. Podemos calibrar la importancia de esta exhibición de alimentos considerando que, en otros tiempos, cuando el poder del jefe era mucho más considerable que hoy, resultaba peligroso para un hombre que no fuese de alto rango y no trabajara para ningún personaje importante exponer una cosecha que pudiera compararse, demasiado favorablemente, con la del jefe.

Los años que se prevé una recolección abundante, el jefe proclama una cosecha *kayasa,* es decir, una exposición ceremonial y competitiva de alimentos, así que el esfuerzo por obtener buenos resultados y el interés que ponen en la tarea alcanza, si cabe, niveles aún más altos. Más adelante trataremos de empresas ceremoniales del tipo *kayasa* y comprobaremos que desempeñan un papel importante en el Kula. Todo esto demuestra cuán grande es la diferencia entre el verdadero indígena de carne y hueso y el fantasmal Hombre Económico Primitivo, en

cuyo comportamiento imaginario se han basado muchas de las deducciones escolásticas de economía abstracta.[3] En buena medida, el trobriandés trabaja de forma indirecta por el trabajo en sí mismo y pone gran esfuerzo en el acabado estético y la buena apariencia general de su parcela. No actúa fundamentalmente guiado por el deseo de satisfacer sus apetencias, sino movido por un conjunto de fuerzas, deberes y obligaciones tradicionales, creencias mágicas, ambiciones y vanidades sociales. Pretende, si es un hombre, ganar prestigio social como buen hortelano y buen trabajador en general.

Me he extendido tanto sobre las cuestiones que conciernen a los móviles y objetivos laborales de los trobriandeses en los huertos porque, en los siguientes capítulos, estudiaremos las actividades económicas y el lector comprenderá mejor la actitud de los indígenas si cuenta con diversos ejemplos que se la ilustren. Todo lo que sobre este tema hemos dicho a propósito de los trobriandeses se aplica igualmente a las tribus vecinas.

V. [LA JEFATURA: UNA COMUNIDAD PLUTÓCRATA]

A la luz de este nuevo enfoque sobre la mentalidad indígena y el sistema de distribución de la cosecha, será más fácil analizar la naturaleza de la autoridad del jefe. Entre los trobriandeses, la jefatura resulta de la combinación de dos instituciones: en primer lugar la dirección de cada aldea y, en segundo lugar, la del clan totémico, es decir, la división de la comunidad en clanes o castas, cada cual con su rango más o menos definido.

En todas las comunidades trobriandesas hay un hombre investido de la máxima autoridad, aunque a menudo eso no signifique demasiado. En muchos casos esta autoridad no representa más que el primus inter pares dentro del grupo de los ancianos del poblado, que deliberan juntos sobre todos los problemas importantes y toman decisiones de común acuerdo. No debe olvidarse que apenas hay lugar a dudas o á deliberaciones, ya que los indígenas, como comunidad y como individuos, actúan siempre de acuerdo a las tradiciones y convenciones. Por lo tanto, este jefe de aldea no suele ser sino el maestro de cere-

3. Lo cual no significa que las conclusiones económicas generales estén equivocadas. La naturaleza económica del hombre, en general y sólo para fines didácticos, se ilustra con salvajes imaginarios y las conclusiones de los autores, en realidad se basan en estudios hechos sobre las economías desarrolladas. Pero, no obstante, dejando completamente de lado el hecho de que, pedagójicamente, es equivocado simplificar las cosas mediante la introducción de falsedades, el etnógrafo tiene el derecho y la obligación de protestar contra la intromisión, realizada desde el exterior, de datos falsos en su campo de estudio.

monias tribales y un portavoz, cuando se necesita alguno, de cara al interior o al exterior de la tribu.

Pero la posición del jefe adquiere mucha más importancia cuando se trata de una persona de alto rango, cosa que de ninguna manera sucede siempre. Entre los trobriandeses existen cuatro clanes totémicos y cada uno de ellos está dividido en cierto número de subclanes más pequeños, a los que también se les puede llamar familias o castas, pues sus miembros se reconocen descendientes de un antepasado común y todos tienen un mismo rango social. Estos subclanes, además, tienen carácter local, pues el antepasado original emergió de una cavidad de la tierra, generalmente situada en algún punto de las cercanías de la comunidad aldeana. No hay ningún subclán en las Trobriand del que sus miembros no puedan indicar la localidad de origen, el lugar donde su grupo —bajo la forma de su antepasado— viera por primera vez la luz del sol. Las afloraciones de coral, los hoyos de agua, las pequeñas cavernas o grutas son tenidas por las «cavidades» o «casas» de origen, como se les llama. Estas cavidades están a menudo rodeadas por grupos de árboles tabú, a los que ya hemos hecho referencia. Muchas se sitúan en los bosques cercanos a las aldeas y algunas cerca de la costa. Ninguna está en tierras de labor.

El subclán más importante es el de los tabalu, perteneciente al clan del totem malasi. A este clan pertenece el jefe principal de Kiriwina, To'uluwa, que reside en el poblado de Omarakana. Ante todo, es el jefe de su propia aldea y, a diferencia de los jefes de bajo rango, ejerce un gran poder. El alto rango a que pertenece inspira a los que le rodean un respeto y un temor inmensos y sinceros, y los restos de su poder, aun ahora que las autoridades blancas —con gran desatino y pésimos resultados— hacen lo posible por minar su prestigio e influencia, siguen siendo sorprendentemente grandes.

El jefe —así designaré a cualquier autoridad de rango— no sólo posee un alto grado de autoridad en su propia aldea, sino que su esfera de influencia se extiende mucho más allá. Ciertos número de aldeas le rinden tributo y, en diversos aspectos, están sujetas a su autoridad. En caso de guerra son sus aliadas y se deben congregar en su aldea. Cuando necesita hombres para realizar una tarea puede mandar a buscarlos en las aldeas tributarias y éstas tendrán que proveerle de trabajadores. En todas las grandes festividades, las aldeas del distrito se reúnen y el jefe actúa de maestro de ceremonias. Sin embargo, tiene que pagar por todos los servicios que se le prestan. Incluso tiene que pagar, de su propio almacén, por los homenajes que recibe. Entre los trobriandeses, la riqueza es el signo exterior y la sustancia del poder, y también el medio mismo de ejercerlo. Pero ¿cómo adquiere el jefe su riqueza? Y llegamos aquí a la principal obligación que las aldeas vasallas tienen con el jefe. De cada

una de las aldeas sometidas el jefe toma una mujer, cuya familia, de acuerdo con las leyes trobriandesas, tiene que abastecerlo de grandes cantidades de alimentos. Esta mujer siempre es hermana o parienta del dirigente del poblado vasallo, y así es como prácticamente toda la comunidad tiene que trabajar para él. En otros tiempos, el jefe de Omarakana llegó a poseer hasta cuarenta esposas, recibiendo quizás un treinta o un cuarenta por ciento de toda la producción hortícola de Kiriwina. Incluso hoy, que sólo tiene dieciséis mujeres, posee enormes almacenes que, con cada cosecha, llena de ñame hasta el techo.

Con esta provisión puede pagar los muchos servicios que pide y abastecer de comida a los participantes en las grandes fiestas, las reuniones tribales o las expediciones lejanas. Parte de los alimentos los destina a la adquisición de objetos de lujo o a pagar para que se los fabriquen. En pocas palabras, gracias al privilegio de practicar la poligamia, el jefe se aprovisiona de abundantes bienes alimenticios y objetos de lujo que le sirven para mantener su alta posición, para organizar las festividades y expediciones tribales y para, de acuerdo con la costumbre, pagar los muchos servicios personales a que tiene derecho.

Especial atención merece un punto relacionado con la autoridad del jefe. El poder implica no sólo la posibilidad de recompensar, sino también de ejercer el castigo. Entre los trobriandeses, éste se aplica de forma indirecta, a través de la hechicería. El jefe tiene siempre a su disposición a los mejores hechiceros. Por supuesto, tiene que retribuirlos cuando le hacen cualquier servicio. Si alguien le ofende o quebranta su autoridad, el jefe requiere al hechicero y ordena que el culpable muera por magia negra. Y en esto el jefe se ve fuertemente ayudado sin tapujos, de forma que todo el mundo y la víctima misma saben que el hechicero le anda a los alcances. Como los indígenas temen profunda y sinceramente a la hechicería, el sentimiento de estar perseguidos, de imaginarse sentenciados, basta en sí mismo para realmente castigarlos. Sólo en casos extremos inflinge el jefe un castigo al culpable. Tiene uno o dos hombres de confianza —cargo éste hereditario— que se encargan de matar al hombre que le haya ofendido tan gravemente que sólo la muerte real sea castigo suficiente. En la práctica no constan sino muy pocos casos de esta clase, y por supuesto, hoy la costumbre está en completo desuso.

De modo que la posición social del jefe sólo puede apreciarse si se comprende la gran importancia de la riqueza y la necesidad en que éste se encuentra de retribuirlo todo, incluso los servicios que se le deben y que no puede rehusar. Digamos de nuevo que esta riqueza le viene al jefe de sus parientes políticos y que es mediante su derecho a practicar la poligamia como, en realidad, logra su posición social y ejerce su poder.

Paralelamente a este mecanismo de mando bastante comple-

jo, el prestigio del rango y el reconocimiento directo de su superioridad personal conceden al jefe un inmenso poder, incluso fuera de su distrito. Excepto los pocos de su mismo rango, ningún indígena de las Trobriand permanece en pie cuando el gran jefe de Omarakana se le acerca, ni siquiera en estos días de disgregación tribal. Dondequiera que vaya es considerado la persona más importante, se le sienta en una plataforma elevada y recibe un trato respetuoso. Por supuesto, el hecho de que se le concedan los mayores signos de deferencia y se le trate como si fuera un déspota absoluto no significa que no reine una perfecta camaradería y afabilidad en su trato personal con sus convecinos y vasallos. Entre él y sus siervos no hay diferencias, ni de intereses ni de opiniones. Se sientan y charlan en común, intercambiando los chismes del poblado, con la única diferencia de que el jefe está siempre en guardia y es mucho más reticente y diplomático que sus compañeros, aunque no por eso esté menos interesado en la conversación. A menos que sea demasiado viejo, el jefe participa en las danzas e incluso en los juegos, y desde luego los preside.

Para intentar comprender las condiciones sociales de los trobriandeses y sus vecinos, no debe olvidarse que su estructura social es compleja y poco definida en determinados aspectos. Junto a leyes muy concretas, que se obedecen rigurosamente, existen cantidad de costumbres extravagantes, de vaga prescripción, y otras con tantas excepciones que más bien anulan que confirman la regla. Las estrechas perspectivas sociales del nativo que no ve más allá de su distrito, el predominio de los casos singulares y anómalos, son características dominantes de la estructura social indígena que, por distintas razones, no han sido suficientemente destacadas. Pero los rasgos principales del liderazgo, tal y como los hemos presentado, pueden bastar para hacerse una idea clara a este respecto y dar el sabor de algunas de sus instituciones, al menos de todo lo que se necesita para comprender el papel del jefe en el Kula. Sin embargo, debemos completarla en cierta medida con datos concretos relativos a la división política de las Trobriand.

El jefe principal, como ya se ha dicho, es el que reside en Omarakana y gobierna Kiriwina, el distrito más importante y agrícolamente más rico. Su familia o subclán, el tabalu, está reconocido en todo el archipiélago como el de mayor rango, a mucha distancia de los siguientes. Su fama se extiende por todo el distrito del Kula; la provincia entera de Kiriwina toma su prestigio de su jefe y los pobladores conservan todos los tabús personales, que significan un deber pero también una distinción. Próximo al gran jefe, en un pueblo a unas dos millas de distancia reside un personaje que, aunque en varios aspectos sea su vasallo, es también su principal enemigo y rival, el dirigente de Kabwaku y gobernador de la provincia de Tilataula. El actual

detentador de este título es un viejo tunante llamado Moliasi En los viejos tiempos, de vez en cuando acostumbraban a estallar guerras entre las dos provincias, cada una de las cuales movilizaba para la lucha una docena de aldeas. Estas guerras nunca eran muy sangrientas ni de gran duración, y por muchos conceptos se luchaba de forma deportiva y en plan de competición, puesto que, a diferencia de los dobueses y los massim meridionales, entre los boyowa no hay cazadores de cabezas ni prácticas antropófagas. Sin embargo, la derrota era un serio problema. Significaba la destrucción temporal de la aldea perdedora y uno o dos años de exilio. Después tenía lugar una ceremonia de reconciliación y amigos y enemigos colaboraban en reconstruir el poblado.[4] El dirigente de Tilataula es de rango intermedio y no goza de gran prestigio fuera de su distrito; pero en el interior dispone de un poder considerable y gran cantidad de riqueza en forma de alimentos almacenados y objetos de ceremonias. Por supuesto, todas las aldeas sometidas a su mandato tienen sus propios dirigentes autónomos que, siendo de bajo rango, sólo disponen de reducida autoridad local.

Al oeste de la gran, mitad septentrional de Boyowa (que es la mayor isla del grupo de las Trobriand) también hay otros dos distritos que en el pasado guerreaban con frecuencia entre si. Kuboma, sometido al jefe Gumilababa, de alto rango, aunque inferior al jefe de Kiriwina, consta de diez poblados interiores y tiene gran importancia como centro industrial. Entre estos poblados se cuentan los de Yalaka, Buduwaylaka y Kudukwaykela, donde se prepara la cal viva que forma parte de la composición del betel y se fabrican las vasijas qué sirven para contenerla. Los dibujos artísticos grabados a fuego en las vasijas de la cal son la especialidad de sus pobladores; pero, por desgracia, esta industria está en rápida decadencia, industria en la cual son los mejores. Pero el más llamativo de todos es el poblado de Bwoytalu, cuyos pobladores son a la vez los parias más despreciados y los manufactureros más hábiles e industriosos de la isla. Pertenecen a varios subclanes, todos con lugar de origen en las cercanías de la aldea, cerca de la cual, según la tradición, salió del suelo en forma de cangrejo el primer hechicero. Comen carne de cerdos selváticos y pescan y comen la pastinaca, ambos objeto de estricto tabú y verdadera repulsa por el resto de los pobladores del norte de Boyowa. Por tal razón los otros les desprecian y les consideran sucios. Antaño se rebajaban de forma más baja y abyecta que cualesquiera otros. Ningún hombre ni mujer se emparejaría, en matrimonio ni en intriga amorosa, con un nativo de Bwoytalu. Sin embargo, en la talla de la madera

4. Cf. profesor C. G. Seligman, op. cit., págs. 663 a 668; también el articulo del autor Ward an Weapons arnong tile Trobriand Islanders, en «Man», enero de 1918.

y muy en especial en la fabricación de hermosos platos redondos, en la manufactura de trabajos de fibra trenzada y en la producción de peines son, con mucho, los más hábiles y están reconocidos como tales; producen estos artículos en masa para la exportación y su trabajo es incomparable con el de las otras aldeas.

Los cinco poblados situados en la costa occidental de la mitad norte, en las costas de la Laguna, forman el distrito Kulumata. Todos son pueblos de pescadores, pero difieren en cuanto a métodos y cada cual tiene sus propias pesquerías y sus propios métodos de explotarlas.[5]

El distrito es mucho menos homogéneo que cualquiera de los anteriormente mencionados. No cuenta con un jefe supremo y ni siquiera en la guerra tienen por costumbre luchar todas las aldeas en un mismo bando. Pero aquí no es posible entrar en todos estos matices y particularidades de la organización política.

En la parte meridional de Boyowa se encuentra, en primer lugar, la provincia de Luba, ocupando el estrangulamiento de la isla, el lugar donde se estrecha convirtiéndose en un largo istmo lista sección está gobernada por un jefe de alto rango que reside en Olivilevi. Pertenece a la misma familia que el jefe de Omarakana y su dominio meridional es el resultado de una rama más joven que se separó hace tres generaciones. Sucedió esto luego de una guerra desgraciada, cuando la tribu de Kiriwina huyó hacia el sur, a Luba, y vivió allí durante dos años en una aldea provisional. El grueso regresó después, pero cierto número permaneció con el hermano del jefe y, de esta forma, fundaron la aldea de Olivilevi. Wawela, que antiguamente fue un poblado muy grande, escasamente cuenta hoy con más de veinte chozas, Es el único poblado de la costa oriental que se encuentra a la orilla misma del mar y tiene una localización muy pintoresca, con vistas a una amplia bahía de playa limpia. Tiene importancia como centro tradicional de los conocimientos astronómicos. Desde aquí se ha regulado, generación tras generación hasta el día de hoy, el calendario de los indígenas. Esto quiere decir que determinan algunas de las fechas más importantes, en especial la de la gran fiesta anual, el *Milamala,* que siempre tiene lugar en luna llena. Además, Wawela es una de las aldeas donde la segunda forma de hechicería, la de las brujas voladoras, tiene su sede principal. En efecto, de acuerdo con la creencia indígena, esta forma de hechicería se asienta sólo en la mitad meridional y es desconocida por las mujeres del Norte, aunque las brujas meridionales extienden su campo de acción por todo Boyowa. Wawela, situada cara al este y siempre en estrecho contacto

5. Cf. el articulo del autor Fishing and Fishing Magic in the Trobriand, «Man», junio, 1918.

con los poblados de Kitava y del resto de las Marshall Bennett, comparte con estas islas la reputación de albergar muchas mujeres voladoras, capaces de matar mediante magia, que se alimentan de cadáveres y son especialmente peligrosas para los marinos en peligro.

Bajando más hacia el sur, en la costa occidental de la Laguna, llegamos al gran asentamiento de Sinaketa, consistente en seis aldeas situadas a pocos cientos de yardas de distancia, pero que tienen dirigentes y diversas costumbres características propias e independientes. Estas aldeas, no obstante, constituyen una sola comunidad a efectos de guerra y del Kula. Algunos de los dirigentes locales de Sinaketa pretenden ser de alto rango, otros son de la plebe; pero, en conjunto, tanto el principio del rango como el poder del jefe se deterioran más y más conforme descendemos hacia el sur. Después de Sinaketa encontramos otros cuantos poblados que practican un Kula local y sobre los cuales trataremos más adelante. Sinaketa mismo aparecerá con mucha extensión en las descripciones posteriores. La parte sur de la isla es a veces llamada Kaybwagina, pero no constituye una unidad política definida como los distritos del Norte.

Por último, al sur de la isla principal, separada de ella por un estrecho canal, se encuentra la isla en forma de media luna de Vakuta, a la que pertenecen cuatro pequeñas aldeas y una grande. En época reciente, hace quizá cuatro o seis generaciones, una auténtica rama de los Tabalu —la primera familia en la jerarquía de rangos— vino y se estableció en la última aldea mencionada, pero su poder nunca ha igualado ni siquiera al de los pequeños jefes de Sinaketa. En Vakuta sigue en vigor el típico sistema de gobierno de los papúe-melanesios, a través de los ancianos de la tribu, con uno más destacado que los otros sin llegar a ser soberano.

Los dos grandes asentamientos de Sinaketa y Vakuta desempeñan gran papel en el Kula y son las dos únicas comunidades de todas las Trobriand donde se fabrican los discos rojos de concha. Esta industria, como veremos, está estrechamente relacionada con el Kula. Políticamente Sinaketa y Vakuta son rivales y en otros tiempos entablaban guerras periódicas.

Otro distrito que constituye una unidad política y cultural definida es el de la gran isla de Kayleula, en el Oeste. Los pobladores son pescadores, constructores de canoas y comerciantes, y emprenden grandes expediciones a las islas occidentales d'Entrecasteaux, cambiando sus productos industriales por nueces de betel, sagú, alfarería y conchas de tortuga.

Era necesario dar una descripción algo detallada del papel del jefe y las divisiones políticas, porque una idea clara de las principales instituciones políticas es indispensable para poder comprender el Kula. Todos los sectores de la vida tribal, la religión, la magia, la economía, se entrelazan, pero la *estructura*

social de la tribu es la base sobre la cual se levanta todo lo demás. Así que es imprescindible tener presente que los trobriandeses constituyen una única unidad cultural, hablan la misma lengua, tienen las mismas instituciones, obedecen las mismas leyes y reglas, y se inspiran en las mismas creencias y costumbres. Los recién enumerados distritos en que subdividen los trobriandeses son política, pero no culturalmente, distintos; es decir, todos constan de la misma clase de indígenas, sólo que cada uno obedece a su propio jefe y le reconoce como tal, tiene sus propios intereses y actividades, y en caso de guerra cada cual la hace por su lado.

Por otra parte, dentro de cada distrito las diversas comunidades de aldea tienen gran independencia. La comunidad de aldea está representada por un cabeza visible, sus miembros cultivan los huertos en una misma parcela y bajo la guía de su propio mago de los huertos, organizan sus propias fiestas y ceremonias, entierran a sus muertos en común y celebran en memoria de sus difuntos, interminables repartos de alimentos. En todos los asuntos importantes, sean de la tribu o del distrito, los miembros de la comunidad de aldea se mantienen juntos y actúan en grupo.

VIII. [TOTEMISMO Y PARENTESCO]

Atravesando divisiones políticas y locales se cruzan los clanes totémicos, cada uno de los cuales tiene una serie de totems de parentesco, de los que el principal es el pájaro.[6] Los miembros en estos cuatro clanes se reparten por todo el territorio de Boyowa y en cada comunidad de aldea hay miembros de los cuatro clanes, e incluso en cada casa están representados dos de ellos, por. lo menos, puesto que el marido tiene que ser de distinto clan que su mujer e hijos. Existe una cierta solidaridad de clan, basada en un vago sentimiento de parentesco común con los pájaros o animales totémicos, pero sobre todo en las muchas obligaciones sociales, tales como la celebración de ciertas ceremonias, especialmente las funerarias, que reúnen a los miembros de un mismo clan. Pero auténtica solidaridad sólo se encuentra entre los miembros de los subclanes. El subclán es una división local del clan, cuyos miembros alegan tener ascendencia común y, por lo tanto, verdadera identidad de sustancia corporal, y a la vez están ligados al lugar por donde emergieron sus antepasados. Es a estos subclanes a los que remite la

6. El descubrimiento de la existencia de totems de «parentesco», asi como la introducción del término y el concepto, se debe al profesor C. G. Seligman. op. cit., págs. 9 a 11; véase también el Indice.

idea de rangos precisos. Uno de los clanes totémicos, el malasi, incluye el subclán más aristocrático, el tabalu, al mismo tiempo que el más paria, el grupo local malasi de Bwoytalu. Un jefe tabalu se sentiría muy ofendido si alguien le insinuase que está emparentado con los comedores de pastinaca del sucio poblado, aunque sean malasi como él. El principio del rango ligado a la división totémica sólo se encuentra en la estructura social de los trobriandeses; es por. completo extraño a todas las demás tribus papúe-melanesias.

Respecto al parentesco, lo fundamental a tener en cuenta es que los indígenas son matrilineales y la sucesión del rango, la pertenencia a cualquier grupo social y la herencia de las propiedades van por línea materna. Se considera al hermano de la madre como el auténtico tutor del hijo, y hasta toda una serie de deberes y obligaciones mutuos que crean una relación muy estrecha e importante entre ambos. Verdadero parentesco, verdadera identidad corporal, sólo se reconoce entre un hombre y la familia de su madre. Entre éstos, los hermanos y hermanas le son especialmente próximos. Tiene que trabajar para su hermana o hermanas en cuanto son mayores y se casan. Pero, a despecho de ello, el más riguroso tabú rige entre ambos desde que son muy jóvenes. Ningún hombre bromea ni habla con soltura delante de su hermana, ni siquiera se permite mirarla. La más ligera alusión a temas sexuales, matrimoniales o ilícitos, hecha por un hermano o hermana en presencia del otro, es un insulto muy grave y una humillación. Cuando un hombre se acerca a un grupo de personas en el cual habla su hermana, o ella se retira o es él quien se vuelve por sus propios pasos.

Merece destacarse la relación del padre con los hijos. La paternidad fisiológica[7] es desconocida y se supone que no existe ningún vínculo de parentesco o consanguinidad entre el padre y el hijo, excepto los existentes entre el marido de la madre y los hijos de la esposa. Sin embargo, el padre es, con mucho, el mejor y más afectuoso amigo de sus hijos. En muchos casos he podido observar que cuando un niño, un muchacho o una muchacha joven, tenía problemas o estaba enfermo, cuando se trataba de que alguien se expusiera a dificultades o peligros por el bien de los hijos, siempre era el padre quien se ocupaba y sufría todos los inconvenientes, y nunca el hermano de la madre. Los indígenas admiten completamente este estado de cosas y lo exponen a viva voz. En materia de herencia y transmisión de las posesiones, el hombre siempre tiende a hacer por sus

7. Cf. el articulo del autor, Baloma, Spirils of the Dealh, VII parte, «J. R. A. I.», 1917, donde esta afirmación se justifica con abundantes pruebas, Información posteriormente obtenida, durante otra expedición a las Trobriand, ratifica con adicional riqueza de detalles la completa ignorancia de la paternidad fisiológica.

hijos todo lo que puede, respetando las obligaciones con la familia de. su hermana.

Es difícil resumir en un par de frases la diferencia entre las dos relaciones, la que se da entre un muchacho y su tío materno y la que se da entre el hijo y el padre. La mejor forma de exponerla en breve pudiera ser diciendo que el estrecho parentesco con el tío materno es considerado como de acuerdo a la ley, mientras que el interés y afecto del padre por sus hijos se atribuye a los sentimientos y las íntimas relaciones que se dan entre ellos. El padre cuida el crecimiento de los niños, ayuda a la madre en muchos de los pequeños y tiernos cuidados que se les dispensan, los lleva adelante en todo y les procura la educación que reciben viendo trabajar a los mayores y participando gradualmente con ellos. Respecto a la herencia, el padre les da a sus hijos todo lo que puede y se lo da porque quiere y con gusto; el tío materno, bajo la coacción de las costumbres, les da todo lo que no puede negarles y guardar para sus propios hijos.

VII. [LOS *ESPIRITUS DE LOS MUERTOS. LA MAGIA NEGRA]*

Aún hay que decir otras cuatro palabras sobre las ideas mágico-religiosas de los trobriandeses. Lo que más me impresionó de sus creencias en los espíritus de los muertos fue que carecieran casi por completo de miedo a los aparecidos, de todos esos sentimientos pavorosos que nosotros tenemos frente a un posible regreso de los muertos. Todos los miedos y temores de los indígenas se reservan para la magia negra, las brujas voladoras, los malignos seres que transportan las enfermedades, pero sobre todo para los hechiceros y los brujos. Los espíritus, inmediatamente después de la muerte, emigran a la isla de Tuma, situada al noroeste de Boyowa, y allí viven durante otro período, bajo tierra, según unos, en la superficie de la tierra aunque invisibles, según otros. Una vez al año regresan a visitar sus propias aldeas y toman parte en la gran fiesta anual, donde reciben ofrendas. En esta estación, a veces se muestran a los vivos, quienes, sin embargo, no se inquietan por esto. Y en general los espíritus no influyen mucho, ni para bien ni para mal, sobre los seres humanos.[8] En cierto número de fórmulas mágicas hay invocaciones a los espíritus de los antepasados y en diversos ritos se les hacen ofrendas. Pero nada hay de la mutua interacción, de la colaboración íntima entre el hombre y el espíritu que es la esencia del culto religioso.

8. Cf. el artículo del autor, Baloma, Spirits of the Death, citado anteriormente.

Por otra parte, la magia, el intento del hombre por gobernar las fuerzas de la Naturaleza a través de un saber especial, es omnipresente y de suma importancia en las Trobriand.[9] Ya hemos mencionado la hechicería y la magia de los huertos. Será suficiente con agregar aquí que cualquier cosa que afecta a los indígenas de manera vital va acompañada de magia. Todas las actividades económicas tienen su magia; el amor, la salud de los niños, las habilidades naturales y los oficios, la belleza y la agilidad, todo puede incrementarse o anularse por la magia. Por lo que concierne al Kula —actividad de inmensa importancia para los indígenas y en la cual intervienen todas sus pasiones y ambiciones sociales— nos encontramos con otro sistema mágico y ya tendremos ocasión de entrar en detalles sobre el asunto en general.

La enfermedad, la salud o la muerte son también el resultado de la magia o la contramagia. Sobre estos asuntos, los trobriandeses disponen de un conjunto de teorías muy complejas y precisas. Por supuesto, la buena salud es en principio el estado normal. Las enfermedades menores se contraen por exposición, por exceso de comida, por agotamiento, por alimentos en mal estado o por otras causas naturales. Tales indisposiciones no duran mucho, ni tienen malas consecuencias, ni representan peligros inmediatos. Pero si un hombre enferma largo tiempo y sus fuerzas parecen realmente minadas, entonces es que las fuerzas del mal se han puesto a la obra. La forma más común de magia es, de lejos, la del *bwaga'u,* es decir, la del hechicero negro, de los que siempre hay varios en cada distrito. Incluso en cada aldea, en general, hay una o dos personas tenidas por *bwaga'u.* Para serlo no se requiere ninguna iniciación especial, excepto el conocimiento de las fórmulas mágicas. Aprenderlas —o sea, aprenderlas de manera que se pase a ser un *bwaga'u* reconocido— sólo se consigue pagando un alto precio o en circunstancias excepcionales. Así, con frecuencia, un padre «traspasa» su hechicería a su hijo, siempre, por otra parte, sin retribución; o un plebeyo se la enseña a un hombre de rango, o un hombre al hijo de su hermana. En los dos últimos casos media un alto precio. Es importante, en cuanto característica del sistema de parentesco de estas gentes, que un hombre reciba gratis la hechicería de su padre, con quien de acuerdo al sistema tradicional de parentesco no tiene lazos de sangre, mientras que tiene que pagarle al tío materno, de quien es su heredero natural.

9. Utilizo las palabras religión y magia siguiendo la distinción de sir James Frazer (cf. La rama dorada, vol. I). La definición de Frazer se ajusta mejor que ninguna otra a los datos de Kiriwina. En efecto, aun cuando inicié mi trabajo convencido de que las teorías sobre religión y magia expuestas en La rama dorada eran inadecuadas, mis observaciones en Nueva Guinea me forzaron a tomar partido por la postura de Frazer.

Cuando un hombre ha adquirido la magia negra, la aplica a una primera víctima, que siempre tiene que ser alguien de su propia familia. Es una creencia firme y precisa de los nativos que, si la hechicería de un hombre vale algo, tiene que ejercerse en primer lugar sobre su madre o hermana, o sobre alguien de su familia materna. Tal acto matricida le convierte en un verdadero *bwaga'u.* Entonces ya puede practicar su arte sobre otros, y éste se convierte en una fuente de ingresos.

Las creencias sobre la hechicería son complejas; difieren según las exponga un auténtico hechicero o un profano; y evidentemente hay diversos estratos de creencias, quizá debidos a variaciones locales, quizás a versiones sobrepuestas. Un breve resumen será aquí suficiente.

Cuando un hechicero quiere atacar a alguien, lo primero que hace es echar un sortilegio de poca importancia sobre los lugares que esa persona frecuenta, sortilegio que le afectará en forma de enfermedad leve y le obligará a guardar cama en su casa, donde tratará de curarse yaciendo sobre un pequeño fuego y tratando de calentarse el cuerpo. Esta primera indisposición, llamada *kaynagola,* incluye dolores físicos similares a los (hablando desde nuestro punto de vista) del reumatismo, un constipado generalizado, gripe o cualquier enfermedad incipiente. Cuando la víctima está acostada, con el fuego debajo y, como sucede normalmente, en el centro de la choza, el *bwaga'u* se acerca a la casa con cautela. Le acompañan unos cuantos pájaros nocturnos, buhos y chotacabras, que vigilan a su alrededor, y va envuelto en un halo de temor legendario que hace temblar a los indígenas ante la simple idea de encontrarse con un hechicero en tales visitas nocturnas. Luego, intenta atravesar la pared de cañizo con un puñado de hierbas impregnadas de algún hechizo mortal y sujeto al extremo de una larga vara; y esto trata de colocarlo en el fuego sobre el cual yace el enfermo. Si lo consigue, el humo de las hojas al arder será inhalado por la víctima, cuyo nombre ha sido pronunciado en el conjuro, y ésta será presa de una u otra de las enfermedades mortales comprendidas en la larga lista, con precisa sintomatología y etiología mágica, que conocen los indígenas. Por eso era imprescindible el hechizo preliminar, encaminado a mantener a la víctima en su casa, único lugar donde puede realizarse la magia mortal.

El enfermo, por supuesto, está a su vez a la defensiva. En primer lugar, sus amigos y parientes —ésta es una de las obligaciones principales de los hermanos de la esposa— tratan de protegerlo sentándose con sus lanzas alrededor de la choza y en las vías de acceso. Con frecuencia, mientras paseaba de noche por algunas aldeas, me he tropezado con tales guardias. Además se requieren los servicios de algún *bwaga'u* rival (porque el arte de matar y el de curar está siempre en las mismas manos) y éste pronuncia contraconjuros, de tal forma que, a veces, los

esfuerzos del primer hechicero, aun habiendo conseguido quemar las hierbas según el temido rito *toginirayu*, resultan infructuosos.

Si así sucede, recurre al último y más contundente de sus ritos, el del hueso señalador. Alejado en la espesura de la jungla, profiriendo poderosos conjuros, el *bwaga'u* y un par de cómplices hierven aceite de coco en una pequeña olla. Remojan hojas de hierba en el aceite, a continuación las enrollan en una afilada espina de pastinaca u otro objeto puntiagudo similar, y entonan el último conjuro, el más mortal de todos. Luego, el *bvjaga'u* se escabulle hacia la aldea, trata de echar el ojo encima a su víctima y, escondiéndose tras un arbusto o una casa, le apunta con el puñal mágico. Si esto se lleva a cabo en la forma debida y no se ve neutralizado por un mago más poderoso, es mortal de necesidad.

He resumido aquí un esquema simplificado de las sucesivas operaciones de la magia negra, tal como hechiceros y profanos creen que debe ejecutarse y que actúa produciendo la enfermedad y la muerte. No debe tenerse ninguna duda sobre que los actos de hechicería son realizados por quienes se creen en posesión de poderes mágicos. Igualmente es cierto que la tensión nerviosa de saberse amenazado por un *bwaga'u* es muy fuerte y, probablemente, mucho mayor cuando se sabe que detrás del hechicero está el poder del jefe; y sin duda que esta aprensión contribuye en gran medida al éxito de la magia negra. Por otro lado, si un jefe es atacado, dispondrá que una buena guardia le proteja y que los mejores hechiceros le respalden, así como de su poder para enfrentarse directamente con cualquier sospechoso de conspirar en su contra. De manera que la hechicería, que es uno de los medios de mantener el orden establecido, se ve corroborada por éste.

Si recordamos que en todas las creencias milagrosas y sobrenaturales, como es la que aquí tratamos, existe la excusa de las contrafuerzas, de que los hechizos hayan sido realizados de manera incorrecta o ineficaz, o hayan sido inutilizados por quebrantamientos de tabús, o las fórmulas hayan sido mal dichas; si además tenemos en cuenta que la sugestión influye profundamente en la víctima y mina su resistencia natural; y yendo más lejos, que cualquier enfermedad se le imputa invariablemente a uno u otro hechicero, quien, sea o no cierto, acepta abiertamente su responsabilidad con objeto de incrementar su reputación, no resulta, pues, difícil comprender por qué florece la creencia en la magia negra, por qué ninguna prueba empírica la puede destruir y por qué el hechicero, no menos que su víctima, confía en sus propios poderes. La dificultad es, en el peor de los casos, la misma que la de comprender determinados ejemplos contemporáneos de milagros y curas por la fe, tales como los de la Christian Science o los de Lourdes, o cualesquiera otras curas por la oración y la devoción.

Aunque el más importante con mucho, el *bwaga'u* no es el único de los seres que pueden producir enfermedades y muerte. Las brujas voladoras, a las que nos hemos referido repetidamente, que siempre proceden de la mitad sur de la isla o del Este, de las islas de Kitava, Iwa, Gava o Morua, son incluso más mortales. Todas las enfermedades rápidas y virulentas, en especial las que no parecen tener síntomas perceptibles, se atribuyen a las *mulukwausi*, que es como se las llama. Invisibles, vuelan por el aire y se posan en los árboles, los tejados de las casas y otros lugares elevados. Desde allí caen sobre hombres y mujeres y les arrancan el «interior», es decir, los pulmones, el corazón y las tripas, o el cerebro y la lengua. La víctima muere en uno o dos días, a menos que otra bruja, llamada para tal fin y bien retribuida, vaya en busca del perdido «interior» y lo reponga en su sitio. Por supuesto, a veces es demasiado tarde para hacerlo, como cuando se ha comido en el intervalo. Entonces la víctima está condenada a morir.

Otros poderosos agentes mortales son los *tauva'u*, seres no humanos aunque antropomórficos, causantes de todas las enfermedades epidémicas. Al final de la estación de las lluvias, cuando el nuevo ñame ha crecido sin madurar, la disentería castiga y diezma los poblados; o cuando en los años calurosos y húmedos una enfermedad infecciosa atraviesa el distrito llevándose fuerte tributo, esto se interpreta como que los *tauva'u* han venido del Sur y que, invisibles, marchan a través de los poblados resonando sus calabazas de la cal y golpeando a sus víctimas, que de inmediato enferman y mueren, con sus varas o espadas de palo. Los *tauva'u* pueden tomar, a voluntad, forma de hombre o de reptil. Aparecen, pues, ya como serpientes, o como cangrejos, o como lagartos, y se les reconoce desde el primer momento porque no huyen y, en general, tienen en la piel una mancha de color estridente. Sería fatal matar a un reptil de esta clase. Todo lo contrario, debe cogérsele con cuidado y tratársele como a un jefe; es decir, se le coloca en una plataforma elevada y se le ponen delante, como ofrenda, algunos símbolos de riqueza (cuchillas de piedra verde pulimentada, un par de brazaletes de concha o collares de conchas de espóndilo).

Es interesante resaltar que los *tauva'u* —se cree— proceden de la costa septentrional de la isla de Normanby, distrito de Du'a'u, y especialmente de un lugar llamado Sewatupa. Este es el mismo lugar donde, según la creencia y él mito dobu, se originó la hechicería. Por lo tanto, lo que para las tribus del lugar de origen es hechicería ordinaria, practicada por hombres, cuando es vista a gran distancia y por una tribu extraña se convierte en un factor no humano, dotado con poderes como el de cambiar de forma, la invisibilidad y un método directo e infalible de provocar la muerte.

Los *tauva'u*, a veces, tienen relaciones sexuales con mujeres;

actualmente hay documentación sobre diversos casos, y esas mujeres que tienen un *tauva'u* íntimo se convierten en peligrosas brujas, aunque los indígenas no tienen demasiado claro cómo practican su brujería.

Un ser mucho menos peligroso es el *tokway*, un espíritu del bosque que vive en los árboles y las rocas, roba la cosecha del campo y de los almacenes y causa ligeras dolencias. En el pasado algunos hombres fueron enseñados en sus artes por los *tokway* y ese conocimiento se lo traspasaron a su descendencia.

Así, pues, vemos que, excepto para las dolencias muy benignas que pasan pronto y sin dificultad, todas las enfermedades se atribuyen a la hechicería. Ni siquiera se cree que los accidentes ocurran sin causa. Tal es el caso de los ahogados, como más adelante veremos con detalle, cuando sigamos a los trobriandeses en sus peligrosos viajes marítimos. Se admite como posible la muerte natural, consecuencia de la edad; pero cuando, ante casos concretos en que la edad era obviamente la causa, pregunté por qué habían muerto fulano y mengano, siempre me respondieron que un *bwaga'u* estaba detrás del asunto. Sólo el suicidio y la muerte en el campo de batalla ocupa distinto lugar en la mente de los indígenas, y eso también lo confirma la creencia de que los muertos en la guerra, los que se suicidan y los que mueren embrujados tienen, cada uno, distintas maneras de llegar al otro mundo.

Este esbozo de la vida tribal, creencias y costumbres de los trobriandeses debe ser suficiente, y ya tendremos oportunidad de extendernos sobre las cuestiones que más nos interesan para el presente trabajo.

VIII. [LOS *RESTANTES DISTRITOS DEL KULA]*

Deben mencionarse otros distritos por los que pasa el circuito comercial del Kula antes de regresar al punto por donde empezamos. Uno es la porción oriental del Massim del Norte, que comprende las islas Marshall Bennett (Kitava, Iwa, Gawa y Kwayawata) y la isla de Woodlark (Murua), con el pequeño grupo de las islas Nada. El otro distrito es el de la isla de St. Aignam, llamada por los nativos Masima o Misima, con la más pequeña de Panayati.

Mirando desde las costas rocosas de Boyowa, desde el punto más estrecho, por encima de las blancas rompientes del ribete de arrecifes y el mar, aquí siempre azul y cristalino, se ve una silueta aplastada, de rocas bajas, casi completamente al este. Es Kitava. Para los trobriandeses de los distritos orientales, esta isla y las que la siguen son la tierra prometida del Kula, como Dobu lo es para los nativos del sur de Boyowa. Pero aquí, a diferencia

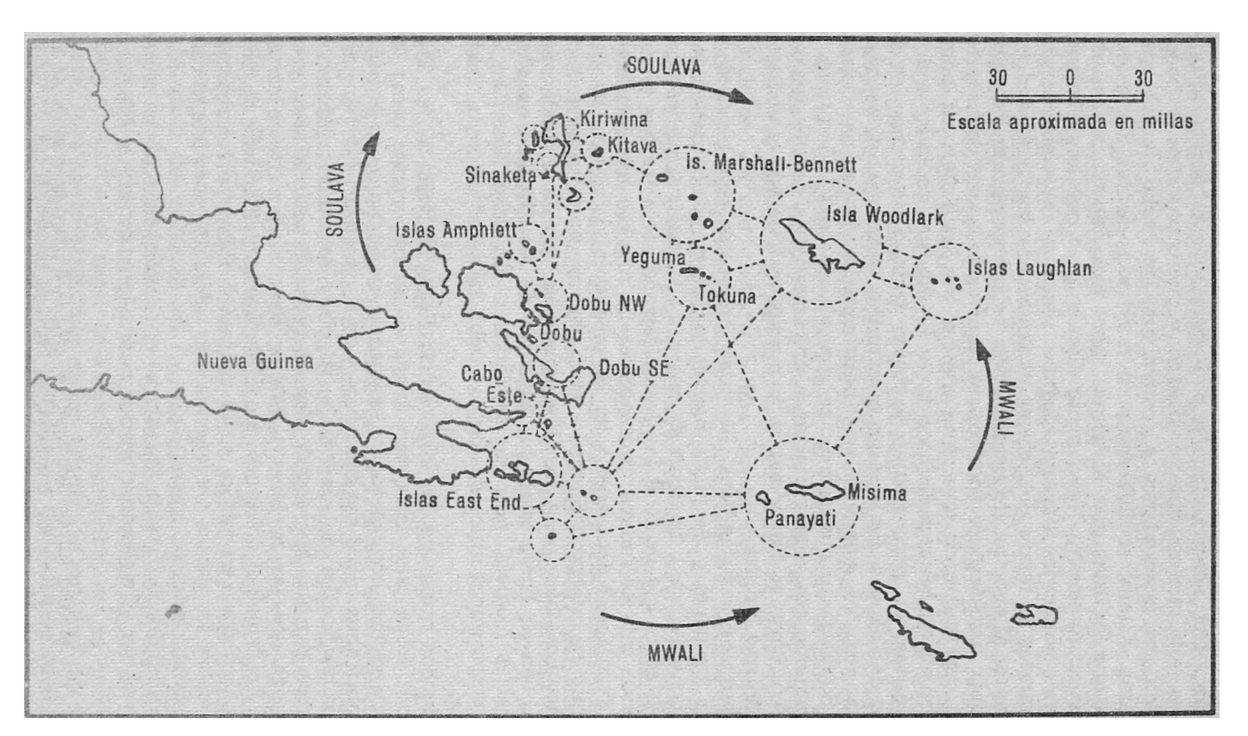
del Sur, tiene que relacionarse con gentes que hablan su misma lengua, sólo que un dialecto distinto, y que comparten en buena medida sus instituciones y costumbres. De hecho, la isla más próxima, Kitava, se diferencia en muy poco de las Trobriand. Y aunque las islas más distantes, sobre todo Murua, tienen una forma de totemismo ligeramente diferente, en que los subclanes casi no conllevan ninguna idea de rango y, en consecuencia, desconocen la figura del jefe en el sentido de las Trobriand, no obstante, el sistema de organización se parece mucho al de la provincia occidental.[10] Sólo conozco a estos indígenas de haberles visto, con frecuencia y en gran número, por las Trobriand, adonde venían en las expediciones kula. En Murua, de todas maneras, estuve un poco tiempo haciendo trabajo de campo en la aldea de Dikoyas. En el aspecto exterior, vestuario, ornamentos y maneras, los indígenas son indistinguibles de los trobriandeses. Sus ideas y costumbres en materia de sexo, parentesco y matrimonio son, con variaciones únicamente de detalle, iguales que en Boyowa. En creencias y mitologías también pertenecen a la misma cultura.

Para los trobriandeses, las islas orientales son también el hogar principal y la plaza fuerte de las temidas *mulukwausi* (brujas voladoras); la tierra de origen de la magia amorosa, aparecida en la isla de Iwa; las costas lejanas hacia las que partió el héroe mítico Tudava, protagonista de muchas hazañas hasta que finalmente desapareció no se sabe dónde. La versión más reciente es que probablemente acabó su aventura en el país de los hombres blancos. A las islas orientales, dice la creencia indígena, van en breve visita' los espíritus de los difuntos muertos por artes mágicas, pero no se detienen allí, sólo flotan en el aire como nubes antes de dar la vuelta hacia el noroeste, hacia Tuma.

Muchos productos de importancia llegan a Boyowa (las Trobriand) desde estas islas, pero ninguno tan importante como las piedras-verdes, homogéneas y resistentes, con las que en el pasado fabricaban todos sus utensilios y que todavía hoy sirven para hacer las hachas de ceremonia. Algunos de estos lugares son célebres por sus huertos de ñames, especialmente Kitava, y se reconoce que las mejores tallas en ébano negro proceden de aquí. La principal diferencia entre los habitantes de este distrito y los trobriandeses radica en el sistema de los repartos mortuorios, sobre los cuales volveremos más adelante, puesto que está en estrecha relación con el Kula.

Desde Murua (isla de Woodlark) el circuito del Kula se curva hacia el sur, dividiéndose en dos ramas: una directa a Tubetube

10. Cf. profesor C. G. Seligman, op. cit., la descripción paralela de las instituciones sociales en las Trobriand, las Marshall Bennett, la isla de Woodlark y las Loughland, capítulos XLIX al LV.



Mapa V. El anillo del Kula.

y la otra a Misima y, de allí, a Tubetube y Wari. Desconozco casi por completo el distrito de Misima; solamente he hablado una o dos veces con indígenas de esta isla y no existe, por lo que yo sé, ninguna información digna de confianza sobre este distrito, por lo que tendremos que despacharlo en muy pocas palabras. La cosa, sin embargo, no es muy grave, pues lo cierto es que —incluso por lo poco que yo conozco— los indígenas no difieren esencialmente del resto de los massim. Sus hechiceros y brujos se parecen a los de los massim meridionales y los dobueses. En industria están especializados en la construcción de canoas y en la pequeña isla de Panayati realizan el mismo tipo de embarcación que los indígenas de las islas de Gawa y Woadlark, y sólo ligeramente distinta de la canoa trobriandesa. En la isla de Misima se produce gran cantidad de nuez de areca (betel) y existe la costumbre de plantar cierto número de nueces de esta clase después de la muerte de un hombre.

Las pequeñas islas de Tubetube y Wari, que componen el último eslabón del Kula, pertenecen ya al distrito de los massim meridionales. En efecto, la isla de Tubetube es uno de los lugares estudiados con detalle por el profesor Seligman, y su descripción etnográfica es una de las tres monografías paralelas que componen la parte dedicada al Massim del Sur en la obra tantas veces citada.

Finalmente quiero señalar de nuevo que las descripciones de varios distritos kula que se incluyen en este capítulo y en el anterior, aunque cuidadosas con los detalles, no pretenden ser un cuadro etnográfico exhaustivo de esas tribus. Hemos dado unos cuantos rasgos superficiales para crear una impresión vivida y, por así decirlo, personal de los distintos tipos de indígenas, regiones y culturas. Si he conseguido darles una fisonomía a las distintas tribus, a los trobriandeses, a los amphlett, a los dobueses, a los massim meridionales, y he despertado algún interés por ellos, el objetivo principal habrá sido logrado y puesto en claro el contexto etnográfico imprescindible para comprender el Kula.

III. Principales características del Kula

I. [DEFINICIÓN]

Habiendo descrito el escenario y los actores, pasemos ahora a la acción. El Kula es un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura; lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado. Este circuito puede verse en el mapa V, señalado con una línea de puntos que une una serie de islas situadas al norte y al este del extremo oriental de Nueva Guinea. Dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin cesar en sentidos contrarios a lo largo de esta ruta. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados *soulava.* En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados *mwali.* Siguiendo su propia dirección en el circuito cerrado, cada uno de estos artículos se encuentra en el camino con los artículos de la otra clase y se intercambian unos por otros sin cesar. Todos los movimientos de los artículos kula, todos los detalles de las transacciones, están regulados y determinados por un conjunto de normas y convenciones tradicionales, y algunos actos del Kula van acompañados de ceremonias mágicas rituales y públicas muy complicadas.

En todas las islas y en todos los poblados, cierto número más o menos restringido de hombres toman parte en el Kula, es decir, reciben los objetos en cuestión, los retienen durante un corto espacio de tiempo y luego los hacen circular. Por lo tanto, cualquier hombre que participa en el Kula recibe periódicamente, aunque no en períodos regulares, uno o varios *mwali* (brazaletes de concha) o un *soulava* (collar de discos de concha roja) y luego lo pasa a uno de sus asociados, que a cambio le da el artículo contrario. Así que ningún artículo puede permanecer durante mucho tiempo en poder de un individuo. Una transacción no agota la relación kula; la norma vigente es «una vez en el Kula, siempre en el Kula» y la asociación entre dos hombres es algo permanente, para toda la vida. Del mismo modo, cualquier *mwali* o *soulava* puede estar siempre circulando o cambiando de manos sin que importe que nunca se asiente, de forma que el principio «una vez en el Kula, siempre en el Kula» se cumple también con respecto a los mismos objetos valiosos.

El intercambio ceremonial de los dos tipos de artículos es el

aspecto más importante y fundamental del Kula. Pero, asociado a ello y bajo tal pretexto, se encuentran gran cantidad de actividades y aspectos secundarios. Así, junto al intercambio ritual de brazaletes y collares, los indígenas hacen comercio normal, cambiando de una isla a otra muchas mercancías útiles e indispensables, ya que con frecuencia no se pueden encontrar en el distrito que las importa. Además, hay otras actividades preliminares al Kula o relacionadas con él, tales como la construcción de canoas de altura para las expediciones, ciertas formas de ceremonias fúnebres y los tabús preparatorios.

El Kula es, pues, una institución extremadamente vasta y compleja, tanto por la extensión geográfica que abarca como por los múltiples propósitos que alimenta. Reúne a un considerable número de tribus y engloba un vasto complejo de actividades conexas que se conjugan unas con otras formando un todo orgánico.

Debemos recordar, sin embargo, que lo que se nos aparece como una institución extensa, complicada y por lo tanto bien ordenada, es el resultado de innumerable actos e iniciativas de salvajes que no tienen leyes, propósitos ni estatutos estipulados de una forma precisa. Desconocen las *directrices generales* de cualquiera de sus estructuras sociales. Conocen las motivaciones personales, conocen los objetivos que persiguen las. acciones individuales y las reglas a que están sometidas, pero cómo se configura el conjunto de la institución colectiva es algo que escapa a su comprensión. Ningún indígena, ni el más inteligente, tiene una idea clara del Kula como gran institución social organizada y menos aún de su función e implicaciones sociológicas. Si se le preguntara a uno de ellos qué es el Kula, contestaría dando unos cuantos detalles, tendiendo más hacia un relato de experiencias personales y puntos de vista subjetivos sobre el Kula que a algo parecido a la definición precisa que hemos dado aquí. Ni siquiera se puede obtener una exposición parcial coherente. De hecho no tienen una visión de conjunto; participan en la empresa y no pueden ver el conjunto desde fuera.

La tarea del etnógrafo consiste en integrar todos los detalles observados y extraer la síntesis sociológica a partir de todos los síntomas de diversa índole en que pueda apoyarse. Ante todo tiene que descubrir que ciertas actividades, que a primera vista pueden parecer incoherentes y sin correlación, tienen un significado. Después debe descubrir qué cosas son las constantes y significativas en estas actividades y cuáles accidentales y secundarias, es decir, descubrir las leyes y las normas de todas las transacciones. Además, el etnógrafo debe *construir* el esquema de la gran institución, de forma muy parecida a como el físico construye su teoría a partir de los. datos experimentales que siempre han estado al alcance de todo el mundo pero que necesitan una interpretación consistente. Ya he tratado este punto

metodológico en la introducción (apartados V y VI), pero lo repito aquí porque es indispensable tenerlo bien claro para no perder de vista las condiciones reales que se dan entre los indígenas.

II. [SU *CARACTER ECONÓMICO]*

Al dar la definición precedente, abstracta y concisa, he invertido el orden de la investigación tal como se hace en el trabajo etnográfico de campo, en el cual las inferencias de orden general son el resultado de largas investigaciones y laboriosas inducciones. La definición general del Kula operará como una suerte de plan o diagrama de nuestras descripciones ulteriores, más concretas y detalladas. Y esto es lo más necesario, ya que el Kula consiste en intercambios de bienes preciosos y mercancías útiles, y por lo tanto es una institución económica, y en ningún otro aspecto de la vida primitiva son tan escasos nuestros conocimientos y tan superficial la compresión de los hechos como en la economía. De ahí que las concepciones falsas dominen y sea necesario desbrozar el terreno cuando nos. acercamos a cualquier tema económico.

Por eso, en la introducción, designamos al Kula como una «forma de comercio» y lo situamos junto a otros sistemas de trueque. Esto sería correcto si diéramos una interpretación suficientemente amplia de la palabra «comercio», entendiendo por tal todo intercambio de bienes. Pero la palabra «comercio» se usa en la Etnografía corriente y en la literatura económica con tantos y tan distintos significados que, para interpretar correctamente los hechos, es necesario apartar a un lado gran cantidad de ideas erróneas y preconcebidas. Así, la noción corriente, a priori, de comercio primitivo es la de un intercambio de artículos útiles o indispensables hecho sin demasiada ceremonia o protocolo a intervalos irregulares y espasmódicos bajo el apremio del hambre o la necesidad; y todo ello efectuado por trueque directo, con cada una de las partes pendiente de no ser engañada, o bien mediante algún pacto consagrado por la costumbre, en el caso de salvajes demasiado tímidos y desconfiados para encararse con otros, garantizando con graves penas el cumplimiento de las obligaciones impuestas o en que se hayan incurrido.[1] Dejando

1. Por la «opinión corriente» entiendo la que se encuentra en los manuales y en determinados comentarios de pasada diseminados por la literatura económica y etnológica. En realidad, la economía es una materia muy escasamente tocada tanto en las obras teóricas de etnología como en las relaciones de los trabajos de campo. Me he extendido sobre esta deficiencia en el artículo sobre Primitive Economics, publicado en el «Economic Journal», marzo de 1921.

El mejor análisis sobre el problema de la economía salvaje se encuentra,

de lado de momento la cuestión de hasta qué punto sea válida o no esta concepción —en mi opinión es completamente errónea—, debemos tener bien claro que el Kula contradice en casi todos sus puntos la definición anterior del «comercio salvaje». Nos muestra el «comercio salvaje» a una luz muy distinta.

El Kula no es un tipo de intercambio precario y clandestino. Muy por el contrario, está enraizado en el mito, respaldado por la ley tradicional y rodeado de ritos mágicos. Todas las transacciones importantes son públicas y ceremoniales, y se llevan a cabo según normas precisas. No se efectúan bajo el estímulo del momento, sino que ocurren de forma periódica, en fechas fijadas con antelación, y se realiza a lo largo de rutas comerciales bien definidas que conducen a lugares de cita convenidos. Sociológicamente, aunque practicado entre tribus que difieren en lengua, cultura y probablemente incluso en raza, se basa en un estatuto permanente y establecido de una vez por todas, que asocia en parejas a miles de individuos. Esta asociación es una relación que se establece para toda la vida, implica diversos deberes y privilegios mutuos y constituye un tipo de relación intertribal a enorme escala. En cuanto al mecanismo económico de las transacciones, se basa en una forma específica de crédito que implica un alto grado de confianza mutua y de honradez comercial (lo dicho se aplica también al comercio menor, subsidiario, que acompaña al Kula). Por último, el Kula no se realiza bajo el apremio de ninguna necesidad, dado que su objetivo principal es el de intercambiar artículos que carecen de utilidad práctica.

De la breve definición del Kula dada al principio de este capítulo se desprende que en lo esencial, despojado de todos los elementos accesorios y ornamentales, se trata de un asunto muy simple que, a primera vista, puede parecer insulso y prosaico. Después de todo no consiste más que en un intercambio interminablemente repetido de dos artículos destinados a ornamentación, pero que ni siquiera se usan a este efecto. Sin embargo, esta actividad tan simple —este pasar de mano en mano de dos objetos sin significación y que no sirven para nada en absoluto—

a pesar de sus numerosas insuficiencias, en Industrial Evolution, de K. Bücher, traducción inglesa, 1901. Sobre el comercio primitivo, sin embargo, su opinión es inadecuada. De acuerdo con su perspectiva general de que los salvajes no poseen economía nacional, sostiene que cualquier propagación de bienes entre los indígenas se consigue por medios no económicos, tales como el robo, los tributos y los regalos. La información que contiene el presente volumen es incompatible con los criterios de Bücher, quien no hubiera podido sostenerlos de haber conocido la descripción de los hiri de Barton (incluida en Melanesians. de Seligman).

Un resumen de las investigaciones hechas sobre la economía primitiva, mostrando incidentalmente cuán pocos trabajos auténticos y solventes se han realizado, se encontrará en Die Ethnologische Wirtschaftsforschung, de Pater W. Kopper, «Anthropos», X-XI, 1915-16, págs. 611-651 y 971-1079. El articulo es muy útil allí donde el autor resume las opiniones de otros.

ha logrado, de una u otra forma, convertirse en el fundamento de una gran institución intertribal y estar asociados a muchísimas otras actividades. El mito, la magia y la tradición han levantado alrededor suyo determinadas formas ceremoniales y rituales, le han conferido un halo de leyenda y valor de cara a la mentalidad de los indígenas, y además han encendido en sus corazones una pasión por este simple intercambio.

Ahora es necesario ampliar la definición del Kula y describir, sucesivamente, las características fundamentales y las reglas generales que lo rigen, de forma que pueda comprenderse con claridad el mecanismo por el que un mero intercambio de dos artículos se ha convertido en una institución tan vasta, compleja y profundamente arraigada.

III. [*LOS ARTICULOS QUE SE INTERCAMBIAN]*

Ante todo debemos decir unas cuantas palabras acerca de los dos objetos principales de intercambio, los brazaletes de concha *(mwali*) y los collares (*soulava*). Los brazaletes se obtienen cortando la parte superior y la fina punta de una gran concha cónica (*Conus millepunctactus)* y puliendo luego el anillo restante. Estos brazaletes son muy codiciados por todos los papúe-melanesios de Nueva Guinea y, lo que es más, se difunden por el distrito puramente papú del Golfo.[2]

El empleo de los pequeños discos de concha de espóndilo rojo para confeccionar los *soulava* está también muy difundido. Hay un centro manufacturero en uno de los poblados de Port Moresby y también hay otros en diversos lugares de la Nueva Guinea oriental, sobre todo en la isla de Rossell y en las Trobriand. He utilizado aquí la palabra «empleo» a propósito, porque estas pequeñas piezas en forma de disco, redondas y planas, con un agujero en el centro, de variados colores que van del marrón terroso al rojo carmín, se emplean de varias maneras para la ornamentación. El uso más generalizado es para pendientes, hechos de un aro de concha de tortuga que cuelga del lóbulo de la oreja y del que pende un manojo de discos de concha. Estos pendientes se llevan mucho; especialmente entre los massim se ven colgando de las orejas de todos los hombres y mujeres de clase media, mientras que otros se contentan con la concha de tortuga sola sin el adorno de los discos. Otro adorno de diario

2. El profesor C. G. Seligman, op. cit., pág. 93, afirma que los brazaletes de concha, toea, como los llaman los motu, se venden en el distrito de Port Moresby al Golfo de Papua, situado al oeste. Entre los motu y los koita, cerca de Port Moresby, son muy valorados y actualmente alcanzan precios muy altos, hasta de 30 libras, mucho más de lo que se paga por el mismo artículo entre los massim.

que se encuentra a menudo, especialmente entre los muchachos y muchachas jóvenes, consiste en un collar corto que rodea el cuello hecho de discos de espóndilo rojo y del que cuelgan una o más conchas de cauri. Estos discos de concha pueden utilizarse, y a menudo se utilizan, en la confección de diversas clases de adornos más complicados que sólo se llevan en las festividades. Ahora, sin embargo, nos ocuparemos de unos collares muy largos, que miden de dos a cinco metros, hechos de discos de espóndilo, de los que hay dos variedades importantes: una, la más bonita, con una gran concha colgante; la otra, hecha de discos más grandes y con unas cuantas semillas negras de banana o conchas de cauri en el centro.

Los brazaletes de concha por una parte y las largas cintas de conchas de espóndilo por otra, los dos artículos principales del Kula, son ante todo adornos. Como tales, se usan solamente con los vestidos de danza, más complicados, en ocasión de las grandes festividades: las danzas ceremoniales más importantes, las grandes fiestas y las enormes asambleas en que hay representaciones de varias aldeas. Nunca pueden usarse como adorno diario ni en ocasiones de menor importancia, tales como pequeñas danzas de aldea, asambleas de la cosecha, expediciones amorosas en las que se lleva la cara pintada, adornos florales y ornamentos más pequeños, aunque no completamente cotidianos. Pero aunque sean utilizables y a veces utilizados, esta no es la función principal de estos artículos. De manera que un jefe puede poseer varias cintas de conchas y algunos brazaletes. Suponiendo que en su poblado, o en alguno vecino, se celebre una gran danza, él no se pondrá sus abalorios si asiste a la fiesta, a menos que pretenda bailar y decorarse a este efecto; pero cualquiera de sus parientes, hijos o amigos, e incluso vasallos, pueden usarlos sólo con pedirlos. Si usted va a una fiesta o danza donde hay varios hombres que llevan tales adornos y le pregunta a algunos de ellos, escogidos al azar, a quién pertenecen, lo más probable es que más de la mitad contesten que ellos no son los propietarios, que se los han prestado. Estos objetos no se poseen con el propósito de usarlos; el privilegio de poderse embellecer con ellos no es el verdadero objetivo de la posesión.

Es más —y esto es bien significativo—, la gran mayoría de los brazaletes de concha, casi el noventa por ciento, son de una talla demasiado pequeña para podérselos poner, incluso para los muchachos y muchachas jóvenes. Unos cuantos son tan grandes y valiosos que no se usan en absoluto, excepto una vez cada década y lo hace un hombre muy importante en un día muy festivo. Aunque todos los collares de conchas se pueden usar, algunos de ellos están considerados también demasiado valiosos, y son incómodos para el uso frecuente y sólo se llevan puestos en ocasiones muy excepcionales.

Esta descripción negativa nos fuerza a la pregunta: ¿por qué,

pues, se valoran estos objetos?, ¿para qué sirven? La respuesta completa a estas preguntas surge del conjunto del relato que contienen los capítulos siguientes, pero de momento se debe dar ya una idea aproximada. Como siempre es mejor abordar lo desconocido a partir de lo conocido, reflexionemos un momento para ver si existen entre nosotros mismos este tipo de objetos que desempeñen un papel similar, que se usen y posean de la misma manera. Cuando, después de seis años de ausencia en los mares del Sur y Australia, volví a Europa e hice mi primer conato de visita turística al Castillo de Edimburgo, se me mostraron las Joyas de la Corona. El guía contó muchas historias sobre cómo las llevaron éste o aquel rey o reina en tal o cual ocasión, cómo algunas de ellas fueron trasladadas a Londres ante la grande y justa indignación de todo el pueblo escocés, cómo fueron restituidas y ahora, para satisfacción de todos, están a salvo bajo siete llaves y nadie las puede tocar. Mientras las observaba iba pensando cuán feas, inútiles, sin gracia e incluso pretenciosas eran, y tuve la impresión de haber escuchado narraciones similares y haber visto muchos otros objetos de esta clase que me habían causado una impresión similar.

Y entonces se me presentó la imagen de una aldea indígena sobre suelo de coral y una pequeña plataforma destartalada, temporalmente instalada bajo un cobertizo de hojas de pandano, alrededor un grupo de hombres morenos y desnudos, y uno de ellos enseñándome unas cintas largas y delgadas, de color rojo, y unos objetos gordos y blancos, gastados por el uso, de aspecto fosco y tacto pringoso. También él los nombraba con reverencia y contaba sus historias, quiénes y cuándo los llevaron puestos y cómo pasaban de manos y de qué modo su posesión temporal era un gran signo de importancia y gloria para la aldea. La analogía entre los *vavgu'a* (objetos preciosos) europeos y los trobriandeses debe precisarse mejor. De hecho, las Joyas de la Corona, como todas las alhajas de familia demasiado valiosas e incómodas de llevar, son del mismo género que los *vaygu'a,* en el sentido de que se las posee por afán de posesión y el privilegio que supone esta propiedad es lo que les confiere un valor intrínseco. También se aprecian, tanto las alhajas de familia como los *vaygu'a,* por él halo histórico que los rodea. Sin embargo, por feo, inútil y de poco valor que sea un objeto —según los criterios al uso—, si ha figurado en escenas históricas y ha pasado por las manos de personas célebres, y si es además el testimonio invariable que evoca importantes sucesos emotivos, no es de extrañar que nos resulte precioso. Este sentimentalismo histórico, que en realidad supone buena parte de nuestro interés general por el estudio de los acontecimientos del pasado, existe también en los mares del Sur. Todo artículo kula realmente bueno tiene su nombre propio, cada uno tiene una especie de historia o leyenda en las tradiciones indígenas. Las Joyas de la

Corona o las alhajas de familia son una insignia de rango y un símbolo de riqueza, respectivamente, y en otro tiempo entre nosotros y todavía hasta hace muy pocos años en Nueva Guinea, rango y riqueza iban a la par. La diferencia principal consiste en que los bienes kula se poseen sólo temporalmente, mientras que en Europa, para que un tesoro tenga todo su valor, debe poseerse sin ninguna limitación.

Enfocando el problema desde el punto de vista etnológico, más amplio, podemos clasificar los objetos valiosos kula entre los muchos objetos «ceremoniales» de valor; las enormes armas esculpidas y decoradas, los útiles de piedra, los artículos de uso doméstico e industrial demasiado bien decorados y demasiado pesados para usarse. A tales objetos se les llama «ceremoniales», pero esta palabra parece abarcar un gran número de significados, hasta tal punto que llega a no significar nada concreto. En realidad, muy a menudo, sobre todo en las etiquetas de los museos, se califica de «ceremonial» a un artículo simplemente por el hecho de que no se sabe nada acerca de sus usos ni de su naturaleza en general. Ciñéndome en exclusiva a las exposiciones relativas a Nueva Guinea, puedo afirmar que muchos de los susodichos objetos ceremoniales no son más que objetos de uso que por la riqueza de su material y la cantidad de trabajo requerido para su fabricación se han transformado en bienes de atesoramiento. Además, otros se usan en las festividades, pero no toman parte en ritos ni en ceremonias y sólo sirven para adorno, por lo que deberían llamarse *objetos de gala* (véase cap. VI, apart. I). Por último, parte de estos artículos funcionan en realidad como instrumentos de ritos mágicos o religiosos y pertenecen al aparato inherente a toda ceremonia. Éstos y solamente éstos pueden llamarse con propiedad *ceremoniales.* En las fiestas *So'i* del Massim del Sur las mujeres llevan en la mano un hacha de hoja pulida con mango estéticamente esculpido y acompañan, con paso rítmico al son de los tambores, la entrada de los cerdos y las plantas de mango en el pueblo. En este caso, como forman parte de la ceremonia y las hachas son un accesorio indispensable, su uso puede llamarse legítimamente «ceremonial». Además, en ciertas ceremonias mágicas de las Trobriand, el *towosi* (mago de los huertos) tiene que llevar sobre el hombro un hacha y con ella descargar un golpe ritual sobre el montón de *kamkokola* (véase cap. II, apart. IV).

Los *vaygu'a* —objetos preciosos kula— son, en uno de sus aspectos, objetos excesivamente grandes para usarlos. Pero también son objetos *ceremoniales* en el sentido restringido y correcto de la palabra. Esto se irá aclarando a medida que se avance en la lectura de las páginas siguientes, y volveremos sobre el tema en el último capítulo.

No debemos olvidar que estamos tratando de formar una idea clara y vivida de lo que para los indígenas representan los

objetos preciosos kula, y no de describirlos de forma minuciosa y detallada, ni de definirlos con precisión. La comparación con las alhajas de familia y las Joyas de la Corona europeas se ha hecho con la intención de sentar que este tipo de propiedad no es sólo una extravagante costumbre de los mares del Sur, extraña a nuestras concepciones. En efecto —y quiero insistir en este punto— la comparación que he hecho no se basa en una similitud puramente externa y superficial. Las actitudes psicológicas y sociológicas en juego son las mismas, es realmente la misma actitud mental la que nos hace valiosas nuestras alhajas de familia y la que les hace valiosos a los nativos de Nueva Guinea sus *vaygu'a.*

IV. [*ASPECTOS Y REGLAS FUNDAMENTALES DEL KULA]*

El intercambio de estas dos clases de *vaygu'a*, los brazaletes de concha y los collares, constituye la principal actividad del Kula. Este intercambio no se efectúa libremente, a diestro y siniestro, según las oportunidades que se presenten y donde antoje. Por el contrario, está sujeto a limitaciones y normas muy estrictas. La tocante a la sociología del intercambio impone que las transacciones kula únicamente se pueden hacer entre asociados. Un hombre que está en el Kula —pues no todo el mundo del interior del distrito Kula tiene derecho a practicarlo— sólo tiene un número limitado de personas con las que tratar. Esta asociación está establecida de forma muy precisa, bajo el cumplimiento de ciertas formalidades, y constituye una relación que dura toda la vida. El número de asociados que tiene un individuo depende de su rango e importancia. Un plebeyo de las Trobriand sólo tiene unos pocos asociados, mientras que el jefe cuenta con centenares de ellos. No hay un mecanismo social susceptible de limitar la asociación de determinadas personas y extender la de otras, pero un hombre sabe de manera natural a cuántos asociados tiene derecho por su rango y posición. Y para guiarse cuenta siempre con el ejemplo de sus antepasados inmediatos. En otras tribus en que las distinciones de rango no están tan acusadas, un anciano notable o dirigente de un villorrio o aldea tiene también cientos de asociados kula, mientras que un hombre de menor importancia sólo tiene unos pocos.

Dos asociados kula tienen que practicar el Kula entre ellos y, accesoriamente, intercambiar otros regalos; se comportan, entre sí, como amigos, tienen un cierto número de deberes y obligaciones mutuas, que varían con las distancias entre sus respectivos pueblos y el *status* recíproco. El trobriandés medio no tiene más que unos pocos asociados cercanos, en general sus parientes políticos o sus amigos, y con estos socios mantiene

normalmente una relación muy amistosa. La asociación kula constituye uno de los lazos peculiares que unen a dos individuos en una relación permanente de intercambio mutuo de regalos *y* servicios, tan característica de estos nativos. Por otra parte, el hombre medio practica el Kula con uno o dos jefes del distrito o de distritos vecinos. En este caso, está ligado a ellos para atenderles o servirles de diversas maneras y ofrecerles lo más selecto de sus *vaygu'a* cuando adquiere una nueva remesa. Como contrapartida espera que ellos sean especialmente generosos con él.

Por otra parte, el asociado de ultramar es el huésped, el protector y aliado en una tierra en que se sienten inseguros y en peligro. Hoy en día, aunque la sensación de peligro aún perdura, y los indígenas no se sientan seguros y cómodos en un distrito extranjero, este peligro es en gran parte de cariz mágico y lo que más les afecta es el miedo a la hechicería extranjera. Antaño podían temer a peligros más reales, y el asociado era la principal garantía de seguridad. Éste también le proporciona la comida, le hace regalos, y su casa, aunque no puede usarla para dormir, es el lugar de reunión durante su estancia en el poblado. De este modo, la asociación kula proporciona a cualquier individuo que esté en la cadena kula unos cuantos amigos asequible en las cercanías y algunos aliados en las regiones lejanas, peligrosas, extranjeras. Estas son las únicas personas con las que puede practicar el Kula, pero, desde luego, es libre de escoger entre todos sus aliados a quién quiere ofrecer tal o cual objeto.

Intentemos ahora echar un vistazo a los efectos acumulativos globales de las normas de asociación. Vemos que en el círculo kula hay un entramado de relaciones y que, como es natural, el conjunto forma una estructura de elementos que se imbrican. Hombres que viven a cientos de millas de distancia el uno del otro están unidos por una asociación directa o indirecta, se intercambian bienes, se conocen y en ciertas ocasiones se encuentran en las grandes asambleas intertribales. Los objetos que uno ofrece, a la larga, llegan a uno u otro de los intermediarios lejanos, y no sólo los objetos kula, sino también otros artículos de uso doméstico y regalos de menor importancia. De esto se desprende fácilmente que en el largo recorrido, además de los objetos de cultura material, circulan también costumbres, canciones, motivos artísticos e influencias culturales en general, a lo largo de toda la ruta del Kula. Se trata, pues, de una amplia red de relaciones intertribales, una gran institución de miles de hombres unidos todos por una pasión común, el intercambio kula, y secundariamente por numerosos lazos e intereses de menor importancia.

Volviendo de nuevo sobre el aspecto personal del Kula, tomemos un ejemplo concreto, el de un hombre que vive —pongamos por caso, en el poblado de Sinaketa, un centro kula importan-

te, en el sur de las Trobriand. Tiene unos cuantos asociados, cerca y lejos, que se dividen en dos categorías: los que le regalan brazaletes y los que le regalan collares. Porque, en efecto, es una norma invariable del Kula que los brazaletes y los collares nunca provengan del mismo hombre, ya que deben desplazarse en direcciones contrarias. Si un asociado me regala brazaletes y yo le correspondo con collares, todas las operaciones que se realicen en el futuro deberán ser de este mismo tipo. Es más, el tipo de operación entre yo, oriundo de Sinaketa, y mi asociado viene determinada por nuestras posiciones relativas respecto a los puntos cardinales. Entonces yo, en Sinaketa, recibiré del Norte y del Este sólo brazaletes; del Sur y del Oeste sólo collares. Si tuviera algún asociado en mi vecindad que viviera, por ejemplo, en una casa situada al Norte o al Este de la mía, él siempre me daría brazaletes y recibiría collares de mi parte. Si más adelante cambiara de residencia dentro de la aldea, la antigua relación continuaría; pero si pasara a ser miembro de otra comunidad aldeana situada en otra dirección respecto a mí, el sentido de la relación debería invertirse. Los asociados de los pueblos que están al Norte de Sinaketa, de los distritos de Luba, Kulumata o Kiriwina, me abastecerían de brazaletes. Éstos los transmitiría yo a mis asociados del Sur, de los que yo recibiría collares. El Sur, en este caso, es la parte meridional de Boyowa, tal las Amphlett y Dobu.

Así, cada individuo tiene que acatar unas normas precisas según la dirección geográfica de sus transacciones. En cualquier punto del Kula en que se encuentre, si nos lo imaginamos puesto de cara al centro de este círculo, recibe los brazaletes con la mano izquierda y los collares con la derecha, y luego los pasa cambiándolos de mano. Dicho de otro modo, pasa constantemente los brazaletes de izquierda a derecha y los collares de derecha a izquierda.

Aplicando esta regía de conducta individual a todo el círculo del Kula tendremos, desde el primer momento, una visión global del conjunto. La suma total de los intercambios no resulta ser un intercambio sin sentido de los dos tipos de artículos, un ir y venir gratuito de brazaletes y collares. Dos corrientes continuas fluyen sin cesar, una de collares en el sentido de las agujas del reloj y otra de brazaletes en el sentido contrario. Vemos, pues, que es absolutamente correcto hablar del intercambio *circular* del Kula, de un anillo o circuito de artículos en movimiento (véase mapa V). En este anillo todas las aldeas están situadas en posiciones definidas unas respecto a las otras, de forma que una aldea está siempre, respecto a otra, en el lado de los brazaletes o en el de los collares.

Pasemos ahora a otra norma kula de la mayor importancia. Tal como acabamos de explicar, «los brazaletes y las cintas de concha están siempre desplazándose, cada uno en su propia di-

rección, por el círculo, y nunca, por ningún motivo, circulan en dirección errónea. Tampoco se detienen nunca. En principio parece increíble, pero es así; nadie retiene nunca ningún artículo kula por mucho tiempo. En efecto, en todas las Trobriand quizás haya sólo uno o dos brazaletes y collares especialmente buenos que sean de propiedad permanente en calidad de alhajas de familia, y están colocados aparte en una categoría especial y quedan de una vez por todas fuera del Kula. La propiedad en el Kula es, por lo tanto, una relación económica muy especial. Un hombre que participa en el Kula nunca retiene un artículo más de, digamos, un año o dos. Incluso ese retraso le expone a ser tachado de mezquino y algunos distritos tienen la mala reputación de ser lentos y duros en el Kula. Por otra parte, cada individuo ve pasar por sus manos, a lo largo de su vida, una gran cantidad de artículos y, durante el tiempo que disfruta de su posesión, los guarda en depósito. En realidad, casi nunca utiliza los objetos que retiene y está obligado a transmitirlos sin tardanza a uno de sus asociados. Pero su posesión temporal le confiere un gran renombre, pues exhibe su artículo, explica cómo lo ha obtenido y planea a quién piensa dárselo. Y todo esto constituye uno de los temas favoritos de conversación y habladurías dentro de la tribu, en la cual los hechos y la gloria kula de los jefes y de los plebeyos salen constantemente a colación en las discusiones una y otra vez.»[3] Así, pues, cada artículo circula en una sola dirección, nunca vuelve atrás, nunca se detiene de forma definitiva y, en general, invierte aproximadamente de dos a diez años en dar una vuelta.

Este rasgo del Kula es, quizás, el más destacable, dado que crea un nuevo tipo de propiedad y sitúa a los dos artículos kula en una categoría propia. Podemos volver aquí a la comparación hecha entre los *vaygu'a* (objetos preciosos kiriwinianos) y las alhajas de familia europeas. Este paralelo se rompe en un punto: propiedad permanente, la asociación duradera con la dignidad, el rango o la familia hereditaria, es el rasgo principal que caracteriza a los objetos europeos de esta clase. En esto los artículos kula difieren de las alhajas de familia, pero se parecen a otro tipo de objetos de valor, como pueden ser los trofeos, los signos exteriores de superioridad, las copas deportivas, los objetos que posee el equipo ganador, sea un grupo o un individuo, sólo durante un cierto tiempo. El que detenta estos artículos, aunque no sea más que un simple depositario durante algún tiempo, aunque nunca los utilice en sentido utilitario, obtiene un tipo de satisfacción peculiar por el mero hecho de poseerlos, de tener derecho a ellos. Aquí, una vez más, no se trata de una analogía superficial, externa, sino de una actitud mental muy parecida, favo-

3. Esta cita y las siguientes proceden del artículo preliminar del autor sobre el Kula publicado en «Man», julio de 1920; articulo número 51, pág. 100.

recida por unas componendas sociales similares. La similitud va tan lejos que en el Kula también existe un elemento de orgullo por el mérito, elemento que constituye el principal ingrediente de la satisfacción que siente un hombre o un grupo cuando gana un trofeo. En el Kula el triunfo se atribuye a un poder personal especial, debido principalmente a la magia, y que es causa de gran orgullo para estos hombres. Lo que es más, la comunidad entera se vanagloria de un trofeo kula particularmente bueno conseguido por alguno de sus miembros.

Todas las normas enumeradas hasta el momento —si las enfocamos desde un punto de vista individual— delimitan los ámbitos sociales y la dirección en que deben efectuarse las transacciones, así como la duración de la propiedad de los artículos. Dentro de una perspectiva más amplia, vemos que determina las directrices generales del Kula, le confieren su carácter de circuito cerrado con dos direcciones. Ahora es necesario decir cuatro palabras acerca de la naturaleza de cada transacción individual, desde el punto de vista de la técnica comercial. Aquí también rigen reglas bien definidas.

V. *[EL INTERCAMBIO: SUS REGLAS]*

El principio fundamental de las reglas que rigen la práctica del intercambio es que el Kula consiste en la entrega de un regalo ceremonial al que debe corresponderse con un contrarregalo equivalente después de un cierto lapso de tiempo, ya sea unas cuantas horas, incluso minutos, ya sea un año, a veces más, el tiempo que diste entre las dos entregas.[4] Pero nunca pueden intercambiarse los dos objetos mano a mano después de haber discutido su equivalencia, negociándolos y evaluándolos. El decoro de la transacción kula se observa rigurosamente. Los indígenas la distinguen con toda claridad del trueque, que practican con profusión y del que tienen una idea precisa y un término para designarlo: en kiriwiniano, *gimwali.* **A** menudo, para criticar un procedimiento incorrecto, demasiado precipitado o inconveniente en el Kula, dicen: «*Lleva su Kula como si fuera un* gimwali.»

El segundo principio, muy importante, es que la equivalencia del regalo de devolución se deja al criterio del que la hace y no se le puede forzar con ningún tipo de coacción. Un asociado que ha recibido un regalo kula está de alguna forma comprometido

4. Con objeto de no ser culpable de inconsistencia por usar abusivamente la palabra «ceremonial», la definiré en breve. Llamaré ceremonial a un acto si es a) público; b) se ejecuta observando formalidades precisas; c) tiene importancia sociológica, religiosa o mágica, y conlleva obligaciones.

a corresponder con lealtad **e** igual valor, esto es, a ofrecer un brazalete tan bueno como el collar que ha recibido, o viceversa. Es más, un artículo muy bueno debe reemplazarse por otro de valor equivalente y no por varios menos valiosos, aunque pueden hacerse regalos subsidiarios para cubrir un compás de espera hasta la auténtica compensación.

Si el artículo que se da como regalo de devolución no es equivalente, el receptor se sentirá contrariado y se enfadará, pero no dispone de medios directos para exigir una reparación, ni para forzar a su asociado o poner fin a la transacción. ¿Cuáles son, pues, las fuerzas que en la práctica obligan a los asociados para que se atengan a las reglas del trato? Llegamos aquí a un rasgo muy importante de la actitud mental del indígena respecto al valor y a la riqueza. La gran equivocación de atribuirle al salvaje una naturaleza puramente interesada, conduce a razonamientos inexactos, tales como: «La pasión de adquirir, la repugnancia a perder o devolver, es el elemento más primitivo y fundamental de la actitud del hombre frente a la riqueza. En el caso del hombre primitivo esta característica primitiva aparece en su forma más pura y simple. *Agarrar y nunca soltar* sería el principio orientador de su vida.»[5] El error fundamental de este razonamiento es que admite que el «hombre primitivo», representado por el salvaje contemporáneo, vive libre de todos los impedimentos debidos a las convenciones y los tabús sociales, al menos en lo que se refiere a la economía. La verdad es todo lo contrario. Aunque, como a todo ser humano, al indígena kula le gusta poseer y, en consecuencia, desea adquirir y teme perder, el código social de normas que rigen el dar y tomar supedita su natural tendencia adquisitiva.

Este código social, tal como lo encontramos entre los indígenas que participan en el Kula, sin embargo, está lejos de apaciguar el deseo natural por la posesión; por el contrario, asimila la fortuna a la grandeza, y la riqueza es la marca indispensable del rango social, el símbolo del mérito personal. Pero lo importante es que, para ellos, poseer es dar, y en esto se diferencian mucho de nosotros. Se supone que un hombre que posee un bien debe compartirlo, distribuirlo, ser su depositario y su dispensador. Y a más alto rango, más grande es la obligación. Resulta normal que un jefe ofrezca alimento a todo extranjero, visitante e incluso al holgazán de la otra punta del poblado. Es natural que reparta la nuez de betel o el tabaco que reserva para su consumo. Hasta tal punto es así que los hombres de rango tienen que escon-

5. Esta no es una invención fantasiosa de lo que podría ser una opinión errónea, puesto que podría dar ejemplos concretos que prueben que tales opiniones se han emitido; pero como no estoy haciendo aquí una critica de las teorías existentes sobre la economía primitiva, no quiero sobrecargar de citas este capitulo.

der el excedente de estos artículos que quieran reservar para más adelante. En el extremo oriental de Nueva Guinea, un tipo de cesta grande, con tres compartimentos, que se fabrica en las Trobriand, era muy popular entre las gentes de rango, pues servía para esconder los pequeños tesoros en los compartimentos del fondo. De forma que el sistema principal de poder es la riqueza y el de la riqueza es la generosidad. En efecto, la tacañería es el vicio más despreciado y la única cosa sobre la cual los indígenas tienen una concepción moral muy estricta; en cambio, la generosidad es la esencia de la bondad.

Este precepto moral y el consiguiente hábito de generosidad, si se observan de forma superficial y son mal interpretados, engendran otra concepción errónea muy difundida: *la del comunismo primitivo de los salvajes.* Esta, tanto como la falacia diametralmente opuesta del indígena ávido de posesión y despiadadamente tacaño, es totalmente errónea como podrá verse con suficiente claridad en los capítulos siguientes.

Así, pues, el principio básico del código moral de los indígenas a este respecto les compromete, a nivel personal, a ser equitativos en sus transacciones Kula y cuanto más importante sea la posición del individuo, más deseará brillar por su generosidad. Esto no quiere decir que la gente esté siempre satisfecha, que las transacciones no den lugar a disputas, resentimientos e incluso enemistades. Es evidente que, a pesar del vivo deseo de corresponder con un objeto equivalente al recibido, un individuo puede encontrarse en la imposibilidad de hacerlo. En ese caso, como siempre se establece una encarnizada competencia por ser el dador más generoso, el hombre que recibe menos de lo que él ha dado no se guarda el agravio para sí mismo, sino que se vanagloria de su generosidad y la compara con la tacañería de su asociado; el otro se resiente y la querella está a punto de estallar. Sin embargo, es muy importante tener en cuenta que no se trata de un regateo ni de escatimar a cada uno la parte que le toca. El que da pone casi tanto celo en que su regalo sea generoso como el que lo recibe, aunque por razones distintas. Hay, desde luego, un factor muy importante a considerar: el individuo que es equitativo y generoso en el Kula atrae una corriente de proposiciones mucho mayor que el conocido por su mezquindad.

Los dos principios esenciales, a saber, primero, que el Kula no es una especie de trueque sino una ofrenda que requiere, al cabo de un cierto tiempo, otra ofrenda recíproca de valor equivalente; y segundo, que esta contrapartida depende del dador y no puede exigirse ni haber ninguna clase de regateo, ni tampoco existe la posibilidad de volverse atrás de los compromisos, están en la base misma de todas las transacciones. Un esbozo de cómo se lleva a cabo en la práctica bastará para que nos hagamos una idea preliminar.

«Supongamos que yo fuera un indígena de Sinaketa y tuviera un par de grandes brazaletes de concha en mi poder. Y pongamos que llegase expedición marítima procedente de Dobu, en el archipiélago d'Entrecasteaux, a mi poblado. Soplando mi caracola, tomaría el par de brazaletes y se los ofrecería a mi asociado extranjero, diciéndole algunas palabras como: "Esto es una *vaga* (primer regalo); a su debido tiempo tú me corresponderás con un gran *soulava* (collar) a cambio." Al año siguiente, cuando yo visitara el poblado de mi asociado, o bien él poseería un collar de valor equivalente y me lo ofrecería como *yotile* (regalo de devolución), o bien, si no tuviera un collar lo suficientemente bueno para corresponder a mi último regalo, me daría un collar pequeño, que reconocería francamente no equivalente a mi regalo, y lo haría a título de *basi* (regalo subsidiario). Esto significa que deberá corresponderme con el regalo importante en otra ocasión posterior y el *basi* se ofrece como prueba de buena fe, pero a su vez será necesario compensar a éste durante el compás de espera regalándole pequeños brazaletes. El regalo final que se me hará para concluir el conjunto de la transacción, se llama *kudu* (regalo de conclusión), por contraste con el *basi*» *(loc. cit.*, pág. 99).

Aunque la discusión y las demandas sobre los objetos Kula están excluidos, hay determinadas formas tradicionales y reglamentarias de hacer una proposición respecto a un *vaygu'a* que se sabe en posesión de un asociado. Ello se hace mediante la oferta de lo que llamaremos regalos de solicitud, de los que existen varios tipos. «Si yo, que soy un indígena de Sinaketa, me encuentro en posesión de un par de brazaletes mejores de lo normal, la noticia se difunde, pues no debe olvidarse que cada uno de los brazaletes y collares de primera calidad tienen un nombre propio y una historia particular, y a medida que circulan por el gran anillo del Kula se los conoce a todos y su aparición en un distrito determinado causa siempre gran sensación. Ahora bien, todos mis asociados, tanto los del exterior como los de mi distrito, compiten por el favor de recibir este artículo mío y los que ponen más empeño intentan conseguirlo haciéndome *pokala* (ofertas) y *kaributu* (regalos de solicitud). Los primeros (*pokala*) consisten por lo general en cerdos, plátanos de buena calidad y ñames o taros; los otros (*kaributu*) son de mayor valor: se trata de las tan apreciadas grandes hojas de hacha (llamadas *beku) o* de espátulas de la cal de hueso de ballena» *(loc. cit.*, pág. 100). Las ulteriores complicaciones que pueden surgir para la compensación de estos regalos de solicitud y otros cuantos detalles y expresiones de tipo técnico relacionados con ellas, las expondremos más adelante en el capítulo VI.

VI. [*ASPECTOS SECUNDARIOS DEL KULA*]

Acabo de enunciar las principales reglas del Kula, que pueden servir como definición preliminar, y ahora es necesario decir algunas palabras sobre las actividades asociadas y los aspectos secundarios del Kula. Si nos fijamos en que los intercambios se realizan a veces entre distritos separados por mares peligrosos, que una multitud atraviesa navegando y lo hace con arreglo a fechas convenidas, resulta evidente que para llevar a cabo la expedición son necesarios una serie considerable de preparativos. Muchas actividades preliminares están íntimamente ligadas al Kula. Las más destacadas son: la construcción de las canoas, la preparación de los pertrechos, el aprovisionamiento, la determinación de las fechas y la organización social de la empresa. Todo esto cumple una función subsidiaria respecto al Kula y, como estas actividades concurren a su realización y son los eslabones de una misma cadena, la descripción del Kula debe abarcar estas actividades preliminares. La descripción detallada de la construcción de las canoas, el ceremonial y los ritos mágicos que le corresponden, la botadura y el recorrido de prueba, las costumbres asociadas que tienen por finalidad la preparación de los pertrechos, todo esto se expondrá con detalle en los capítulos siguientes.

Otra actividad estrechamente vinculada al Kula es el *comercio secundario.* Viajando por lejanas tierras provistas de riquezas naturales desconocidas en sus países de origen, los navegantes kula regresan siempre cargados en abundancia con los productos de sus diligencias. Además, para poder ofrecerles regalos a los asociados, las canoas que parten hacia el extranjero llevan cargamento de las cosas que se saben más codiciadas en el lejano país de destino. Algunas se ofrecen como regalo a los asociados, pero gran parte se destinan a comprar objetos deseados en el país natal. En ciertos casos, los indígenas aprovechan por su cuenta, a lo largo del viaje, algunos de los recursos naturales de los países extranjeros. Por ejemplo, los habitantes de Sinaketa recogen espóndilos en la Laguna de Sanaroa y los de Dobu pescan en las playas del estrecho Sur de las Trobriand. El comercio secundario se complica más todavía porque en importantes centros kula como, por ejemplo Sinaketa, no se produce lo bastante de determinadas cosas que interesan especialmente a los dobueses. Por eso, los de Sinaketa deben procurarse las mercancías necesarias en Kuboma, en los pueblos del interior, y con este fin realizan expediciones mercantiles de menor importancia, preliminares al Kula. El comercio secundario, al igual que la construcción de las canoas, se expondrá con detalle más adelante, y aquí nos limitaremos a mencionarlos.

Ahora, no obstante, debemos establecer la forma en que estas actividades subsidiarias se relacionan unas con otras y con la

transacción principal. La construcción de las canoas y el comercio menor han sido clasificados como actividades secundarias y preliminares al Kula propiamente dicho. Esto requiere un inciso. Subordinando la importancia de estas dos operaciones al Kula, no intento formular una reflexión filosófica ni una opinión personal sobre los valores respectivos de estas dos ocupaciones desde el punto de vista de una teleología social. Además, es evidente que si observamos las acciones desde el exterior, a la manera de sociólogos comparativistas, y juzgamos su utilidad práctica, la construcción de canoas y el comercio aparecerán como logros de gran importancia, mientras que el Kula quedará reducido a un estímulo indirecto que empuja a los indígenas a navegar y comerciar. Aquí, sin embargo, no estoy haciendo sociología, sino que me muevo en el puro campo de la descripción etnográfica y los análisis sociológicos que pueda haber utilizado han sido los absolutamente indispensables para desechar falsas ideas y definir conceptos.[6]

Al calificar al Kula de actividad principal, quiero significar que esta prioridad está implícita en las mismas instituciones. Al estudiar el comportamiento de los indígenas y todas las costumbres implicadas, vemos que el Kula es el objetivo principal a todos los respectos: las fechas se fijan, los preliminares se hacen, las expediciones se preparan y la organización social se determina no de cara al comercio, sino de cara al Kula. En una expedición, la gran fiesta ceremonial que tiene lugar a la partida se refiere al Kula; la ceremonia final donde se hace el cómputo e inventario del botín también se refiere al Kula, no a los objetos comerciales obtenidos. Finalmente, la magia, que es uno de los principales factores del conjunto, sólo se refiere al Kula, y esto se aplica igualmente a los actos mágicos que se llevan a cabo sobre las canoas. Algunos ritos del ciclo se hacen para la canoa misma y otros para el Kula. La construcción de las canoas siempre se realiza en conexión directa con una expedición kula. Todo esto, por supuesto, resultará verdaderamente claro y convincente cuando se dé una descripción detallada. Pero en este momento es necesario poner en claro la perspectiva de la relación entre el Kula principal y el comercio.

Desde luego que, no sólo muchas tribus de los alrededores que no conocen el Kula construyen canoas y navegan en lejanas y audaces expediciones comerciales, sino que incluso dentro del anillo del Kula, por ejemplo en las Trobriand, hay diversos poblados que no practican el Kula pero tienen canoas y llevan

6. Quizá sea innecesario aclarar que todos los problemas de orígenes, desarrollo o historia de las instituciones han sido rigurosamente descartados de esta. obra. Mezclar las opiniones especulativas o hipotéticas con una descripción de datos es, en mi opinión, un imperdonable pecado contra el método etnográfico.

a cabo un activo comercio ultramarino. Pero donde se practica, el Kula domina todas las demás actividades asociadas con él, y la construcción de canoas y el comercio le son subsidiarios. Y esto aparece explícito tanto en la naturaleza de las instituciones y en el trabajo de todos los preparativos, por un lado, como en el comportamiento y en las declaraciones a viva voz de los indígenas, por otro.

El Kula —espero que cada vez se vaya haciendo más claro— es una institución vasta y compleja, aunque su núcleo pueda parecer insignificante. Para los indígenas representa uno de sus intereses vitales más importantes y, por eso, tiene un carácter ceremonial y está envuelto en magia. Podríamos imaginarnos perfectamente que esos mismos artículos valiosos pasaran de mano en mano sin ceremonia ni ritual, pero en el Kula nunca ocurre así. Aun cuando a veces sólo partan hacia ultramar pequeños grupos en una o dos canoas y regresen con *vaygu'a,* se observan ciertos tabús y todo se realiza de acuerdo con reglas creadas por la costumbre, la partida, la navegación y la llegada; incluso la menor expedición de una canoa es un acontecimiento tribal de cierta importancia, difundido y comentado en todo el distrito. Pero la expedición típica es la compuesta por un considerable número de canoas, organizadas de una determinada manera y que forman un conjunto. Las fiestas, los repartos de alimentos y otras ceremonias públicas se suceden; hay un jefe o patrón de la expedición; y varias normas se añaden a las formalidades kula normales.

La naturaleza ceremonial del Kula está estrechamente ligada a otro de sus aspectos: la magia. «La creencia en la eficacia de la magia domina el Kula, como tantísimas otras actividades de los nativos. Deben realizarse ritos mágicos durante la construcción de la canoa de alta mar, con objeto de que sea rápida, sólida y segura; y también se realizan prácticas mágicas sobre la canoa con objeto de que sea afortunada en el Kula. Otro sistema de ritos mágicos tiene por objeto eliminar los peligros de la navegación. El tercer sistema de magia relacionado con las expediciones marítimas es el *mwasila* o magia específicamente kula. Este sistema consiste en numerosos ritos y conjuros que actúan directamente sobre la mente del asociado de uno y le hacen amable, poco rígido de criterio y deseoso de hacer regalos kula» *(loc. cit.,* pág. 100).

Es evidente que una institución, como el Kula, tan estrechamente relacionada con elementos mágicos y ceremoniales, no sólo descansa sobre los cimientos de la tradición, sino que también tiene un gran fondo de leyenda. «Hay una rica mitología sobre el Kula en la cual se cuentan historias de los lejanos tiempos en que los míticos antecesores viajaban en expediciones lejanas y audaces. Gracias a sus conocimientos mágicos conseguían eludir los peligros, vencer a sus enemigos, superar los obstáculos;

y con sus proezas crearon muchos precedentes que ahora se continúan fielmente en las costumbres tribales. Pero, para los descendientes, su importancia radica sobre todo en el hecho de que les han trasmitido su magia, y esto es lo que hace factible el Kula para las generaciones posteriores» (toc. *cit.*, pág. 100).

Las grandes expediciones kula las realizan un gran número de indígenas, todo un distrito en conjunto. Pero los límites geográficos dentro de los cuales se reclutan los miembros de una expedición están bien definidos. Observando el mapa V, «vemos cierta cantidad de círculos cada uno de los cuales representa una determinada unidad sociológica a las que llamaremos comunidad kula. Una comunidad kula consiste en un poblado o conjunto de poblados que van juntos en las grandes expediciones ultramarinas y que actúan como un bloque en las transacciones kula, realizan sus prácticas mágicas en común, tienen dirigentes comunes y pertenecen a la misma esfera social interior y exterior dentro de la cual intercambia sus objetos preciosos. El Kula consiste, por tanto, antes que nada, en las pequeñas transacciones internas dentro de la comunidad kula o con las comunidades vecinas, y en segundo lugar, en las grandes expediciones ultramarinas en las cuales el intercambio de artículos tiene lugar entre dos comunidades separadas por el mar. En el primer caso hay un constante flujo crónico de artículos que van de un poblado a otro o incluso circulan dentro de un mismo poblado. En el segundo caso, un lote completo de artículos preciosos, alcanzando hasta mil unidades de una sola vez, se intercambian en enormes transacciones o, más correctamente, en muchísimas transacciones que tienen lugar al mismo tiempo» *(loc. cit.*, pág. 101). «El comercio kula consiste en una serie de tales expediciones marinas periódicas que enlazan varios grupos de islas y anualmente proveen grandes cantidades de *vaygu'a* y comercio subsidiario de un distrito a otro. El comercio se practica y los bienes se consumen, pero los *vaygu'a* —los collares y brazaletes— dan vueltas al anillo» *(loc. cit.*, pág. 105).

En este capítulo se ha dado una definición breve y sumaria del Kula. He enumerado, uno tras otro, los rasgos más sobresalientes, las normas más destacadas tal como se encuentran en las costumbres indígenas, las creencias y los comportamientos. Era necesario con objeto de dar una idea general de la institución antes de describir en detalle su funcionamiento. Pero ninguna definición abreviada puede darle al lector una compresión íntegra de una institución social humana. Por ello, es necesario explicar con precisión su funcionamiento, poner al lector en contacto con las personas, hacer ver cómo proceden en cada una de las sucesivas etapas y describir todas las manifestaciones reales de las reglas generales establecidas en abstracto.

Como se ha dicho antes, el intercambio kula se lleva a cabo mediante dos tipos de empresas; en primer lugar, las grandes

expediciones marítimas en las que se transporta de una vez una cantidad más o menos considerable de objetos preciosos. Además, existe el comercio por tierra, en el cual los artículos pasan de mano en mano, pasando con frecuencia por varios propietarios para avanzar unas pocas millas.

Como las costumbres y creencias kula han sido estudiadas principalmente en Boyowa, es decir, en las islas Trobriand, y desde la perspectiva de los habitantes de Boyowa, describiré en primer lugar el proceso típico de una expedición marítima tal y como se prepara, organiza y lleva a cabo desde las Trobriand. Empezando por la construcción de las canoas, siguiendo con las botaduras ceremoniales y las visitas de presentación formal de las canoas, escogeremos luego la comunidad de Sinaketa y seguiremos a los nativos en uno de los viajes por mar, describiendo éste con todos los detalles. Esto nos servirá como ejemplo de expedición kula a las islas distantes. Se indicará después en qué particularidades pueden diferir tales expediciones en otras ramas del Kula y, con este objeto, describiré una expedición con punto de partida en Dobu y otra entre Kiriwina y Kitava. Una descripción del Kula por tierra en las Trobriand, de algunas formas del comercio asociado y del Kula en las restantes ramas completará la descripción.

En el siguiente capítulo, por tanto, pasaré a las etapas preliminares del Kula en las Trobriand, comenzando con una descripción de las canoas.

IV. Canoas y navegación

I. *[IMPORTANCIA DE LA CANOA]*

Una canoa es un artículo de la cultura material y, como ta!, se puede describir, fotografiar e incluso trasladar a un museo. Pero —y ésta es una verdad con demasiada frecuencia olvidada— la realidad etnográfica de la canoa no puede ser trasladada a casa del que la estudia, ni aun poniéndole enfrente un perfecto ejemplar.

La canoa se construye para ciertos usos y con un propósito concreto; es el medio para un fin, y nosotros, los que estudiamos la vida indígena, no debemos invertir esta relación y convertir el objeto en un fetiche. En el estudio de las finalidades económicas para las que se construye la canoa y de los diversos usos a que se destina encontramos una primera aproximación a un tratamiento etnográfico más profundo. Datos sociológicos complementarios, referentes a la propiedad; descripciones de quiénes la utilizan para navegar y cómo lo hacen; información sobre las ceremonias y sistemas de construcción, una especie de historia biográfica típica de un navio indígena, todo esto nos acerca aún más a la comprensión de lo que verdaderamente significa la canoa para el indígena.

Sin embargo, tampoco esto alcanza la realidad vital última de la canoa indígena. Porque un navio, sea de corteza o de madera, de hierro o de acero, vive en la vida de sus tripulantes y es para un marino algo más que un trozo de materia modelada. Para los indígenas, no menos que para los marinos blancos, el navío está envuelto en una atmósfera de leyenda que han forjado la tradición y su experiencia personal. Es objeto de culto y de admiración, una cosa viva que tiene su propia individualidad.

Nosotros, los europeos —tanto si conocemos las embarcaciones indígenas por experiencia o por descripciones—, acostumbrados a nuestros medios de transporte marítimo extraordinariamente desarrollados, tendemos a mirar con desprecio la canoa indígena y a verla con una perspectiva falsa —considerándola casi como un juguete pueril, un intento imperfecto y malogrado de resolver el problema de la navegación, que tan satisfactoriamente hemos resuelto nosotros.[1] Pero para el indígena, su canoa

1. Comparando la frágil, pero pesada, canoa indígena con un hermoso yate europeo, nos sentimos inclinados a tomar a la primera en broma. Esta

incómoda y sin gracia, es un logro maravilloso, casi un milagro, y un objeto hermoso. Ha forjado una tradición a su alrededor y la adorna con sus mejores tallas, la pinta y la decora. Para él es un ingenio poderoso que le ayuda a dominar la Naturaleza, que le permite atravesar mares peligrosos hasta llegar a lejanos lugares. La asocia con los viajes marítimos, llenos de peligros amenazadores, de esperanzas y de deseos, a los que da expresión en sus canciones y relatos. Dicho en breve, en la tradición de los nativos, en sus costumbres, en sus comportamientos y en sus narraciones, se puede percibir ese profundo amor, admiración y específico apego, como si de un ser vivo y personal se tratase, tan característicos de la actitud de los marinos respecto a su barco.

Y es en esta actitud emocional de los indígenas hacia sus canoas en lo que yo veo la realidad etnográfica más profunda que debe servirnos de guía para el estudio de otros aspectos: las costumbres y técnicas de su construcción y uso; las condiciones económicas y las creencias y tradiciones que llevan asociadas. La Etnología o Antropología, la ciencia del hombre, no debe sustraerse al análisis más profundo del yo, a la vida instintiva y emocional.

El casco es un tronco largo y bien vaciado, unido a un flotador exterior, paralelo y de casi su misma longitud, y una plataforma que va de la borda del uno al otro. La ligereza del material permite que vaya mucho más sumergido que cualquier embarcación europea de altura y le da mayor flotabilidad. Se desliza sobre la superficie y planea sobre las olas, ya escondiéndose tras las crestas, ya ascendiendo a las cimas. Estar embarcado en el fino casco mientras la canoa se lanza con el flotador levantado, la plataforma fuertemente inclinada y el agua rompiendo por encima sin cesar, produce una deliciosa sensación de inseguridad; o todavía mejor, colocarse en la plataforma o en el flotador —esto último sólo factible en las canoas mayores— y sentirse llevar sobre la mar en una especie de balsa suspendida, planeando sobre las olas de forma casi sobrenatural. A veces una ola pasa por encima de la plataforma y la canoa —que al principio parecía una balsa cuadrada difícil de manejar— se zarandea balanceándose y cabeceando, trepando por el oleaje con graciosa agilidad. Cuando se iza la vela, sus tiesos y pesados

es la nota prevaleciente en muchos trabajos etnográficos de aficionados sobre navegación, donde se hacen gracias fáciles hablando de las piraguas mal hechas en términos de dreadnoughts [tipo de acorazado de principios de siglo que revolucionó el arte de la construcción naval, (N. del T.)] o yates reales, igual que los simples salvajes son tratados, en tono jocoso, como «reyes». Tal humor es, sin duda, natural y refrescante, pero cuando nos acercamos a estas cuestiones de manera científica, por un lado, debemos rechazar cualquier distorsión de los hechos y, por otro, penetrar en las más hermosas ilusiones del pensamiento y la sensibilidad indígenas respecto a sus propias creaciones.

dobleces de estera dorada se desenrrollan con ruidos susurrantes y chasqueantes característicos, y la canoa comienza a avanzar; cuando el agua arremete abajo con un silbido y la vela dorada brilla contra el azul intenso del cielo, entonces la leyenda del mar parece abrirse a una nueva perspectiva.

La legítima crítica de esta descripción es que presenta las sensaciones del etnógrafo y no las de los indígenas. Por supuesto, hay una gran dificultad en desligar nuestras propias sensaciones del correcto entendimiento de la mentalidad profunda de los indígenas. Pero si un investigador, que habla la lengua indígena y vive entre ellos durante algún tiempo, trata de comprender y compartir sus sentimientos, se encontrará con que puede calibrarlos correctamente. Pronto aprenderá a distinguir cuándo el comportamiento indígena está en armonía con el suyo y cuándo, como a veces ocurre, es diferente.

Así, en este caso, no se está falsificando la admiración de los indígenas por una buena canoa; su prontitud en apreciar las diferencias de velocidad, flotabilidad y estabilidad, y su reacción emocional ante tales diferencias. Cuando en un día de calma se levanta de pronto una brisa fresca, la vela está izada y llena, y la canoa levanta su *lamina* (el flotador exterior) y corre lanzando espuma a derecha e izquierda, no hay posible error respecto al gran gozo de los indígenas. Todos se lanzan a sus puestos y observan con atención los movimientos del bote; algunos rompen a cantar y los hombres más jóvenes se adelantan y juegan con el agua. Nunca se cansan de discutir las buenas cualidades de las canoas ni de analizar las distintas embarcaciones. En las aldeas costeras de la Laguna, los muchachos y los hombres jóvenes suelen navegar en pequeñas canoas, en puros cruceros de placer; hacen regatas, exploran los rincones menos conocidos de la Laguna y, en general, gozan exactamente igual que gozaríamos nosotros en circunstancias similares.

Una vez que uno ha comprendido el sistema de construcción y apreciado, por experiencia personal, su aptitud para sus fines, no por eso resulta la canoa menos atractiva ni repleta de carácter. Cuando, en las expediciones comerciales o en una visita colectiva, aparece en el horizonte una flota de canoas indígenas, con sus velas triangulares como alas de mariposa diseminadas sobre el agua, entre la armoniosa llamada de las caracolas marinas tocadas al unísono, el efecto es inolvidable.[2] Cuando luego se acercan las canoas y se las ve balanceándose sobre el mar

2. Las velas en forma de pinza de cangrejo que utilizan en la costa sur, desde Mailu, donde solía verlas, hacia el Oeste, donde las' emplean con el doble palo *lakatoi* de Port Moresby, son todavía más pintorescas. De hecho, difícilmente puedo imaginarme algo más extraño e impresionante que una flota de canoas armadas con velas de pinza de cangrejo. Se han reproducido en un sello de la Nueva Guinea Inglesa emitido por el capitán F. Barton, último gobernador de la colonia. Véase lámina XII de *Melanesians,* de SELIGMAN.

azul, pintadas de rojo y negro, las proas profusamente decoradas y las conchas blancas de cauri resonando a lo largo de las bordas, se comprende mejor la admiración y el amor resultantes del cuidado que el indígena emplea en la decoración de su canoa.

Aun cuando no se esté utilizando, cuando está varada en la playa entre el mar y la aldea, la canoa es un elemento característico de la escenografía, que no deja de participar en la vida del poblado. En algunos casos, las canoas mayores se albergan en grandes cobertizos que son, con mucha diferencia, los mayores edificios que construyen los trobriandeses. En otras aldeas donde se navega en todas las épocas, la canoa simplemente se recubre con hojas de palmera, para protegerla del sol, y los indígenas acostumbran a sentarse en estas plataformas mientras charlan, mascan nuez de betel y contemplan el mar. Las canoas menores, varadas cerca de la orilla en largas hileras paralelas, siempre están listas para poder salir a la mar. Con sus perfiles curvos y la intrincada red de estacas y varillas, componen uno de los espectáculos más pintorescos de los poblados indígenas costeros.

II. [SU *CONSTRUCCIÓN]*

Ahora hay que decir unas cuantas palabras sobre los fundamentos técnicos de la canoa. Una vez más, una simple enumeración de las distintas partes de la canoa y una descripción de ellas, la descomposición en piezas de un objeto inanimado, no nos satisface. En vez de eso, trataré de hacer ver cómo, teniendo en cuenta por un lado su finalidad y por otro las limitaciones de medios técnicos y materiales, los constructores indígenas de barcos han superado las dificultades con que se enfrentaban.

Un barco de vela requiere un casco impermeable y sumergible de considerable volumen. Esto lo consiguen los indígenas vaciando un tronco. Tal tronco puede transportar cargas pesadas, puesto que la madera es ligera y el espacio ahuecado le añade flotabilidad. Sin embargo, carece de estabilidad lateral, como fácilmente puede apreciarse. Una mirada al esquema de una sección de la canoa, fig. 1 (1), muestra que un peso con centro, es decir, simétricamente distribuido, no modifica el equilibrio; pero cualquier carga colocada de forma que produzca un movimiento de rotación de los costados (como señalan las flechas A y B) haría girar a la canoa y abocar.

Si, sin embargo, como se muestra en la fig. 1 (2), se le agrega a la canoa otro tronco sólido menor (C), se consigue mayor estabilidad, aunque no una estabilidad simétrica. Si hacemos presión en un costado de la canoa (A), ello hace que la canoa gire sobre su eje longitudinal de forma que la otra borda (B)

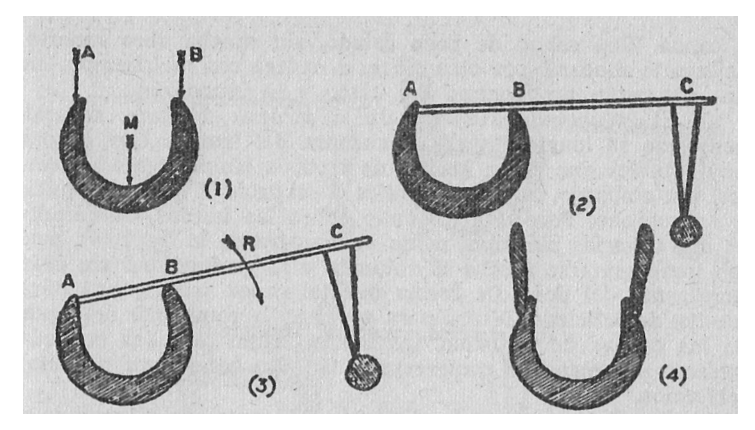


FIGURA 1. Esquema que muestra la sección transversal y algunos principios de la estabilidad de la canoa y de su construcción.

se levanta, fig. 1 (3). El tronco (C) se levantará del agua y su peso dará lugar a un movimiento giratorio proporcional a su desplazamiento, y el resto de la canoa volverá a equilibrarse. Este movimiento se representa en el esquema mediante la flecha R. Así se consigue una gran estabilidad relativa contra cualquier presión que se ejerza sobre A. Una presión sobre B hace que el tronco se sumerja, a lo que su flotabilidad opone una ligera resistencia. Pero no cuesta mucho comprender que la estabilidad de esta borda es mucho menos que la de la otra. Esta estabilidad asimétrica[3] desempeña un gran papel en la técnica de navegación. Por eso, como veremos, la canoa navega siempre de forma que el flotador exterior esté a barlovento. La presión de las velas levanta la canoa de tal forma que A se ve presionada contra el agua y B y C elevados, una posición sumamente estable y que puede soportar vientos de gran fuerza. En cambio, la más ligera brisa podría dar lugar a que abocase la canoa, si soplara desde el otro lado y, en consecuencia, hundiera a B y C en el agua.

Otro vistazo a la fig. 1 (2) y (3) nos ayudará a comprender que la estabilidad de la canoa depende de: a) el volumen y especialmente la profundidad de la piragua; *b)* de la distancia B-C entre la piragua y el flotador; c) del tamaño del flotador. Cuanto mayores sean estas magnitudes, mayor será la estabilidad de

3. Un método de construcción para lograr una estabilidad simétrica puede ejemplificarse con el sistema mailu de construcción de canoas, en el que una plataforma une dos troncos vaciados paralelos. *Cf.* el articulo del autor en «Transactions of the Royal Society of S. Australia». vol. XXXIX, 1915, págs. 494-706. Cap. IV, 612-599. Láminas XXXV-XXXVII.

la canoa. Una canoa de poco calado, sin mucha obra muerta, fácilmente abocará; por otra parte, si navega con mal tiempo, las olas romperán por encima del casco y la inundarán.

a) *El volumen del tronco de la piragua* depende, naturalmente, de su longitud y de la anchura del tronco. Hay canoas muy estables que están hechas de troncos simplemente ahuecados. Sin embargo, hay unos límites de capacidad que en seguida se sobrepasan. Pero construyendo sobre las bordas, añadiéndoles una o varias planchas, como se muestra en la fig. 1 (4), pueden incrementarse mucho el volumen y la profundidad sin gran incremento del peso. De forma que tal canoa tendría una obra muerta de suficiente altura para soportar la rompiente del agua. En las canoas de Kiriwina, las bordas están cerradas en cada extremo por planchas transversales talladas con mayor o menor perfección.

b) *Cuanto mayor es la distancia B-C entre la piragua y el flotador exterior,* mayor estabilidad tendrá la canoa. Puesto que los movimientos de rotación están en función de B-C (fig. 1) y el peso del tronco C, está claro que cuanto mayor sea la distancia, mayor será la resistencia a girar. Sin embargo, una distancia demasiado grande le restaría manejabilidad a la canoa. Cualquier fuerza que se le aplicase al flotador, fácilmente inclinaría la canoa, y como los indígenas tienen que desplazarse al flotador para manejar el barco, la distancia B-C viene a ser de un cuarto o menos de la longitud total de la canoa. En las grandes canoas de altura siempre está cubierta con una plataforma. En otros distritos la distancia es mucho mayor y las canoas tienen otro tipo de aparejo.

c) *El tamaño del tronco (C) que forma el flotador.* En las canoas de. alta mar, generalmente, es de dimensiones considerables. Pero, como una pieza de madera se hace pesada al empaparse de agua, no conviene que el tronco sea demasiado grueso.

Estos son los principios fundamentales de la estructura en su aspecto funcional, que se aclararán en las posteriores descripciones de la navegación, la construcción y el uso. Porque, por supuesto, aunque yo haya dicho que las cualidades técnicas tienen una importancia secundaria, sin conocerlas no podríamos entender nada de lo referente al manejo y equipamiento de las canoas.

Los trobriandeses utilizan sus embarcaciones para tres fines principales, a los que corresponden los tres tipos de canoas. El transporte costero, especialmente en la Laguna, requiere pequeñas canoas manejables y ligeras, llamadas *kewo'u* (véase fig. 2 (1)); para pescar utilizan canoas mayores y más marineras, llamadas *kalipoulo* (véase fig. 2 (2)); por último, para la navegación de altura, se necesita el tipo mayor, con considerable capacidad de carga, mayor desplazamiento y construcción más sólida. A éstas se las llama *masawa* (véase fig. 2 (3)). La

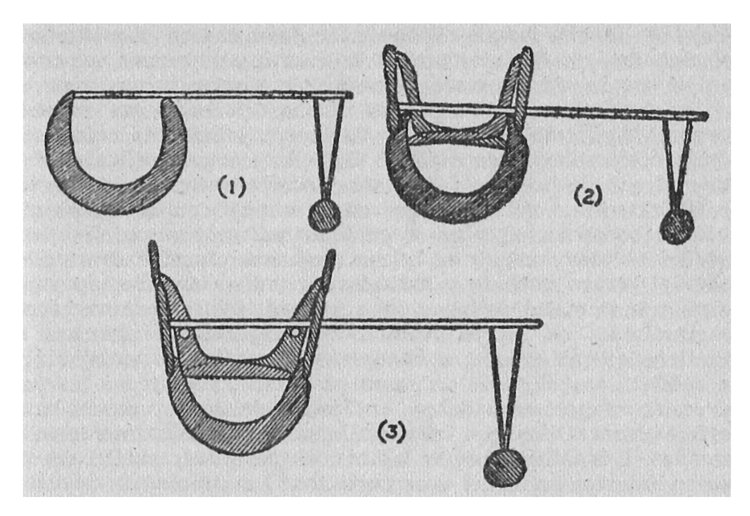


FIGURA 2. Secciones esquemáticas de los tres tipos de canoas trobriandesas. (1) *Kewo'u.* (2) *Kalipoulo.* (3) *Masawa.*

voz *waga* es el nombre genérico de toda clase de embarcaciones.

Sobre los dos primeros tipos sólo se precisan unas cuantas palabras, con objeto de hacer más comprensible el tercero por comparación. La estructura de las canoas más pequeñas está suficientemente ilustrada en el esquema (1) de la fig. 2. Se ve claro que se trata, simplemente, de una piragua hecha de un tronco vaciado unida a un flotador. Nunca tiene planchas suplementarias, ni bordas talladas, ni en general plataforma. En el aspecto económico, siempre es propiedad de un individuo, el cual la utiliza para sus necesidades personales. No tiene ninguna relación con la mitología ni con la magia.

El tipo (2), como puede verse en la fig. 2 (2), difiere del (1) en la construcción, en cuanto que está bien cerrada por planchas superpuestas a las bordas y paneles transversales tallados que le cubren los extremos. Un entramado de seis cuadernas ayuda a sostener las planchas firmemente sujetas a la piragua y unidas entre sí. Se utiliza en las aldeas pesqueras. Estas aldeas se componen de varias agrupaciones de pescadores, cada una con un dirigente. Éste es el propietario de la canoa, celebra las magias de la pesca y, entre otros privilegios, recibe la mayor parte del pescado. Pero de hecho toda la tripulación tiene derecho a utilizar la canoa y a compartir el producto. Nos encontramos aquí con el hecho de que la propiedad indígena no es una institución simple, sino que implica determinados derechos de diversas personas a la vez que el derecho y el título soberano de

una. Hay mucha magia relativa a la pesca, tabús y costumbres relacionados con la construcción de este tipo de canoas, así como con su uso, lo que ha dado materia para ciertos mitos menores.

Las canoas de altura son, con mucha diferencia, las más elaboradas técnicamente, las más marineras y las más cuidadosamente construidas (véase fig. 2 (3)). Sin ninguna duda, son el mayor logro de la pericia indígena. Técnicamente, se diferencian de las anteriores, más bien que en lo esencial, en el tiempo que dura su construcción y en el cuidado que se pone en los detalles. La cavidad interior se forma mediante planchas levantadas sobre el tronco vaciado y cerradas en ambos extremos por paneles transversales tallados, que se sostienen mediante otros longitudinales de forma ovalada. El conjunto de planchas se mantiene en pie gracias a cuadernas, como en el segundo tipo de canoas, las *kalipoulo* o canoas pesqueras, pero todas las partes están mejor acabadas y encajadas de forma mucho más perfecta, amarradas con mejores lianas y cuidadosamente calafateadas. Las tallas, que en las canoas pesqueras suelen ser de escaso interés, en éstas son perfectas. La propiedad de estas canoas es aún más complicada y su construcción se intercala de ceremonias, costumbres tribales y ritos mágicos, estos últimos basados en la mitología. Los ritos mágicos se realizan siempre a propósito de las expediciones kula.

III. [*SOCIOLOGIA DE LA CANOA GRANDE (*«MASAWA»)]

Después de haber tratado, primero de la impresión general que suscitan las canoas y su importancia psicológica, y luego de los aspectos fundamentales de su tecnología, tenemos que ocuparnos ahora de las implicaciones sociales de las *masawa* (canoas de altura).

La canoa, que construyen un grupo de individuos, es una propiedad comunal que se utiliza y goza de forma comunal, y todo ello con arreglo a normas precisas. Hay, sin embargo, una organización social subyacente a la construcción, la propiedad y el uso de la canoa. Bajo estos tres encabezamientos presentaremos un esquema de la sociología de la canoa, teniendo siempre en cuenta que estos esquemas deben completarse con las descripciones posteriores.

A) *Organización social del trabajo de construcción de la canoa*

Estudiando la construcción de una canoa, vemos a los indígenas ocupados en una empresa económica de grandes pretensiones. Se enfrentan con dificultades técnicas, que requieren

conocimientos y sólo pueden superarse gracias al esfuerzo sistemático y continuado, que en determinados momentos precisa de trabajo comunitario. Es obvio que todo esto implica alguna clase de organización social. Todas las etapas del trabajo en que tienen que colaborar varias personas han de coordinarse, ha de haber alguien con autoridad para tomar la iniciativa e imponer sus decisiones; y también debe haber alguien técnicamente capacitado para dirigir la construcción. Por último, en Kiriwina, el trabajo comunal y los servicios de los expertos se pagan y se necesita de una persona que pueda costearlos y esté dispuesta a hacerlo.[4] Esta organización económica se basa en dos hechos fundamentales: a) la diferenciación sociológica de funciones, y *b)* la reglamentación mágica del trabajo.

a) *La diferenciación sociológica de funciones.* Primero que nada, está el propietario de la canoa, es decir, el jefe o dirigente de la aldea, o de una subdivisión menor, que carga con la responsabilidad de la empresa. Paga por el trabajo, contrata al experto, da las órdenes y preside el trabajo comunal.

Junto al propietario, hay otro cargo de gran importancia sociológica, el del experto. Es el hombre que sabe cómo se construye la canoa, cómo hacer las tallas y, sobre todo, cómo se celebran los ritos mágicos. Todas estas funciones del experto pueden recaer en una sola persona, aunque no necesariamente. El propietario siempre es un solo individuo, pero pueden haber dos e incluso tres expertos.

Por último, el tercer factor sociológico que participa en la construcción de la canoa son los trabajadores. Y aquí hay nuevas divisiones. En primer lugar, hay un grupo poco numeroso, compuesto por los parientes y amigos íntimos del propietario o del experto, que ayudan durante todo el proceso de la construcción; y en segundo lugar, además de estos, la mayor parte de los habitantes de la aldea, que toman parte en el trabajo durante las etapas en que se precisa de trabajo comunal.

b) *La reglamentación mágica del trabajo.* La creencia en la eficacia de la magia ocupa un lugar privilegiado entre los indígenas de Boyowa y guarda relación con todas sus ocupaciones vitales. De hecho, nos encontraremos con que la magia interviene en muchas de sus actividades industriales y comunitarias que se describirán más adelante, a la vez que está relacionada con cualquier empeño que conlleve peligro o riesgo manifiesto. Junto a la magia de la construcción de las canoas, tendremos que describir la que se hace en favor de una navegación propicia, por los naufragios y los salvamentos, por el Kula y por el comercio, por la pesca, por la obtención de espóndilos y conchas de *conus*,

4. Toda la vida tribal se basa en un continuo toma y daca de objetos; *cf*. el articulo antes mencionado del «Economic Journal», marzo de 1921, y la disgresión sobre este asunto del capitulo VI, apartados IV-VII.

y por la protección contra los ataques en territorios extranjeros Es imprescindible que nos demos cuenta de lo que la magia significa para los nativos y del papel que desempeña en todas sus empresas y empeños vitales; dedicaremos un capítulo especial a las ideas y prácticas mágicas de Kiriwina. Aquí, no obstante, es necesario esbozar las grandes líneas, por lo menos, de la magia de las canoas.

Antes que nada, hay que comprender que los indígenas creen a pies juntillas en el valor de la magia, y que esta convicción, si se la valora por sus actos, incluso hoy en día cuando se han destruido tantas costumbres y creencias nativas, permanece invariable. Se puede hablar del peso sociológico de la tradición, es decir, del grado en que el comportamiento de una comunidad se ve afectado por los imperativos tradicionales de la ley y las costumbres tribales. En las Trobriand, el precepto general de construir siempre las canoas bajo la guía de la magia se observa sin la más ligera desviación, porque en este asunto la tradición tiene mucho peso. Hasta el presente no se ha construido ninguna canoa *masawa* sin la colaboración de la magia, es decir, sin observar todos los ritos y ceremonias. Las fuerzas que empujan a los indígenas a seguir sus comportamientos tradicionales son, en primer lugar, la inercia social específica que logra toda sociedad humana y que es la base de todas las tendencias conservadoras, y además la firme convicción de que, si no se prosigue la forma tradicional de comportamiento, sobrevendrán males. En el caso de las canoas, los trobriandeses están tan firmemente convencidos de que una canoa construida sin magia no sería marinera, sino lenta en la navegación y desafortunada en el Kula, que nadie soñaría en omitirla.

En los mitos que se relatan en otra parte (cap. XII) veremos claramente los poderes que se le reconocen a la magia de conferir velocidad y otras cualidades a las canoas. Según la mitología indígena, que se acepta al pie de la letra y se cree con firmeza, las canoas podrían incluso volar de no haber caído en el olvido la magia necesaria.

También es importante entender bien las ideas indígenas sobre la relación entre la eficacia de la magia y los logros artesanales. Ambos se consideran indispensables, pero se supone que actúan con independencia. Es decir, los indígenas sobreentienden que la magia, aunque eficaz, no suplirá los inconvenientes de un trabajo mal hecho. Magia y competencia técnica tienen, cada una, su propio dominio: el constructor, por su habilidad y conocimientos, hace que la canoa sea estable y rápida, mientras que la magia la dota de una estabilidad y rapidez adicionales. Si una canoa está mal construida, sin ningún género de dudas los indígenas saben por qué navega despacio y es difícil de manejar. Pero si de dos canoas igual de bien construidas una supera a la otra en determinados aspectos, esto se atribuye a la magia.

Por último, hablando desde el punto de vista sociológico, ¿cuál es la función económica de la magia en el proceso de fabricación de la canoa? ¿Es tan sólo una actividad independiente que no tiene nada que ver con el verdadero trabajo o su organización? ¿Es la magia, desde el punto de vista económico, una pura pérdida de tiempo? De ninguna manera. Leyendo la descripción que sigue se verá con nitidez que la magia impone orden y método en las diversas actividades, y que tanto la magia como el ceremonial que la acompaña son instrumentos que aseguran la cooperación de la comunidad y la organización del trabajo comunitario. Como se ha dicho antes, inspira a los constructores gran confianza en la eficacia de su trabajo, un estado mental importante en cualquier empresa de características complejas y difíciles. La creencia de que el mago es un hombre dotado de poderes especiales, capaces de controlar la canoa, le convierte en líder natural cuyas órdenes se obedecen, que puede fijar fechas, asignar los trabajos y retener a los trabajadores hasta el fin de su tarea.

Lejos de ser un accesorio inútil o un estorbo para el trabajo, la magia provee de una influencia psicológica que mantiene la confianza de la gente en el éxito de su trabajo y les procura una especie de líder natural.[5] De esta forma, la organización del trabajo de la construcción de canoas descansa, por una parte, en la división de funciones —la del propietario, la del experto y la de los colaboradores— y, por otro lado, en la colaboración entre trabajo y magia.

B) *Sociología de la propiedad de la canoa*

La propiedad, dándole a esta palabra su sentido más amplio, es la relación, con frecuencia muy compleja, entre un objeto y la comunidad social en que se encuentra. En etnología tiene mucha importancia no utilizar nunca esta palabra en sentido menos amplio que el recién definido, porque los tipos de propiedad que se dan en los distintos puntos del globo varían ampliamente. En general, es un error grave utilizar la palabra propiedad con las exactas connotaciones que tiene en nuestra sociedad. Porque es obvio que tales connotaciones presuponen la existencia de una economía y unas condiciones legales altamente desarrolladas, tal y como las que se dan entre nosotros, y por lo tanto el término «poseer» tal como nosotros lo utilizamos carece de sentido cuando se aplica a una sociedad indígena. O desde luego, lo

5. Esta concepción ha sido elaborada con mayor detenimiento en el artículo sobre *Primittve Economics*, en el «Economic Journal», marzo de 1921; *cf.* también las observaciones sobre la magia como sistema en el capitulo XVII, apartado VII.

que es peor, tal uso introduce cierta cantidad de ideas preconcebidas en nuestra descripción, y antes de empezar a relatar las condiciones indígenas de vida habremos distorsionado la perspectiva del lector.

Naturalmente, en cada tipo de sociedad indígena la propiedad tiene una significación específica distinta, de acuerdo con cómo las costumbres y la tradición entiendan el conjunto de funciones, ritos y privilegios que el término conlleva. Además, el rango social de quienes gozan de estos privilegios varía. Entre la pura propiedad individual y el colectivismo hay toda una gama de combinaciones intermedias.

En las Trobriand hay una palabra que, más o menos, designa la propiedad: el prefijo *toli*, al que sigue el nombre del objeto que se posee. Así la palabra compuesta (pronunciada sin hiato) *toli-waga* significa «propietario» o «dueño» de una canoa *(waga); toli-bagula,* el dueño de un huerto (bagula=huerto); *toli-bunukwa,* propietario de un cerdo; *toli-megwa,* el que posee magia o es experto en magia, etc. Esta palabra puede servir de clave para comprender las ideas indígenas, pero incluso esta clave debemos usarla con precaución. Porque, en primer lugar, como todas las palabras indígenas abstractas, tiene un amplio campo de acepciones que varían según los distintos contextos. E incluso con respecto a un solo objeto, cierto número de personas pueden calificarse de propietarias, afirmarse como *toli* de tal objeto. En segundo lugar, personas que *de facto* tienen derecho a utilizar el objeto, pueden no estar autorizadas a llamarse *toli* de ese objeto. Esto quedará claro con el ejemplo concreto de la canoa.

En este ejemplo, la palabra *toli* se reserva para una sola persona, que se llama a sí mismo *toli-waga.* A veces sus parientes maternos más próximos, tales como los hermanos y primos maternos, se llaman a sí mismos colectivamente *toli-waga,* pero es un abuso del término. Ahora bien, incluso el simple privilegio de utilizar este término en exclusiva es muy valorado por los indígenas. En las páginas siguientes el lector se familiarizará con este rasgo de la psicología social trobriandesa, con su característica ambición, vanidad y deseo de celebridad y buena reputación. Los indígenas, para quienes el Kula y las expediciones marítimas tienen tanta importancia, asocian los nombres de las canoas con los de sus *toli;* asocian los poderes mágicos del propietario con la buena fortuna de la canoa en la navegación y en el Kula; con frecuencia se refieren a los viajes de fulano por aquí o por allá, o **a** que es muy rápido navegando, utilizando el nombre de la persona en lugar del de la canoa.

Tratando ahora de precisar esta relación, la nota más destacada es que siempre recae en la persona de un jefe o de un dirigente. Como hemos visto en la breve exposición sobre sociología de los trobriandeses, la comunidad de aldea siempre está some-

tida a la autoridad de un jefe o dirigente. Cada uno de estos, tanto si su autoridad comprende el pequeño sector de una aldea o todo un distrito, cuenta con los medios para acumular cierta cantidad de productos hortícolas, cantidad considerable en el caso de los jefes, relativamente pequeña en el caso de los dirigentes, pero siempre suficiente para los gastos suplementarios, imprevistos, de cualquier empresa comunal. También posee esa riqueza indígena condensada en forma de objetos preciosos llamados *vaygu'a.* Igualmente en esto, el dirigente tiene poco y un gran jefe gran cantidad. Pero cualquiera que no sea un don nadie tiene que poseer, por lo menos, unas cuantas cuchillas de piedra, unos cuantos cinturones *kaloma* y algunos *kuwa* (pequeños collares). De esta manera, en toda clase de empresas tribales, el jefe o dirigente puede asumir los gastos y también sacar el mayor provecho del asunto. En el caso de la canoa, como hemos visto, el jefe hace el papel de organizador de la construcción y goza también del título de *toli.*

Esta fuerte situación económica corre a la par con el poder que ejerce directamente, debido a su alto rango o a la ley tradicional. En el caso de un pequeño dirigente, se debe al hecho de que encabeza un grupo familiar (un subclán totémico). Ambas cosas juntas le permiten dirigir el trabajo y beneficiarse de él.

Este título de *toliwaga*, junto a la amplia distinción social que conlleva, implica otra serie de funciones sociales precisas para su detentador individual.

a) En primer lugar, existen los privilegios formales y ceremoniales. Así, el *toliwaga* tiene el privilegio de actuar como portavoz de la comunidad en todos los asuntos de navegación y construcción. Reúne al consejo, de manera formal o informal, según los casos, e inicia la discusión sobre cuándo tendrá lugar la expedición. Este derecho de iniciativa es puramente nominal, porque tanto en la construcción como en las navegaciones las fechas de la empresa se determinan por causas exteriores, tales como la reciprocidad respecto a las tribus de ultramar, las estaciones, las costumbres, etc. Sin embargo, el privilegio formal está estrictamente reservado al *toliwaga* y es tenido en gran estima. La posición de dueño y maestro de ceremonias, así como de portavoz general, dura todas las etapas sucesivas de la fabricación de la canoa y su posterior utilización, y la encontraremos en todas las fases ceremoniales del Kula.

b) Las ventajas y servicios económicos que se derivan de una canoa no están exclusivamente reservados al *toliwaga.* Sin embargo, éste se lleva la parte del león. Por supuesto, en cualquier circunstancia y por privilegio, tiene absoluta prioridad para participar en las expediciones. También recibe siempre, en cada ocasión, la mayor cantidad con mucho de objetos kula y de otros artículos. Sin embargo, todo esto ocurre en virtud

de su posición como jefe o dirigente y tal vez no debería incluirse bajo este epígrafe. Pero una ventaja muy concreta y estrictamente personal es la de poder alquilar la canoa y recibir un pago a cambio. Cualquiera, por lo general de otro distrito, puede alquilarle la canoa, y con frecuencia lo hace, al dirigente que en determinada estación no tiene intención de salir en expediciones. La razón de ello es que el jefe o dirigente que la alquila puede tener, en ese momento, su canoa en reparación o estar construyendo otra nueva. El pago de este alquiler se denomina *toguna* y consiste en un *vaygu'a.* Además, el mejor *vaygu'a* que se consigna en la expedición le será regalado como ofrenda kula al individuo que prestó la canoa.[6]

c) El *toliwaga* tiene privilegios sociales precisos y ejerce funciones concretas en lo referente al empleo de la canoa. Así, selecciona a los compañeros que navegarán en la canoa y tiene el derecho nominal de aceptar o rechazar a quienes le acompañen en la expedición. También aquí el privilegio pierde mucho de su valor por las muchas restricciones que la realidad impone al jefe. Así, de una parte, sus *veyola* (parientes maternos) tienen, según todas las concepciones indígenas del derecho y la ley, un gran derecho sobre la canoa. Además, si un hombre de rango desea ir en una expedición y no existen agravios especiales en su contra, difícilmente podrá ser excluido. Pero si existe tal causa, si ha ofendido al jefe o está en malas relaciones con él, él mismo decidirá no embarcarse. Hay noticias de casos concretos a este respecto. Otras personas que tienen el derecho *de facto* a navegar son los expertos en navegación. En las aldeas costeras, como Sinaketa, hay muchos de éstos; en las del interior, como Omarakana, hay pocos. De manera que en estos lugares del interior hay individuos que siempre van en la canoa, independientemente de la utilidad del viaje; individuos con grandes conocimientos sobre todo lo relacionado con la navegación, pero que nunca se atreverían a utilizar el título de *toliwaga.* En resumen, el privilegio de seleccionar que tiene el jefe se ve limitado por dos condicionantes: el rango y la preparación marinera de las personas entre las cuales tiene que escoger. Como hemos visto, asume funciones precisas en la construcción de la canoa. Más adelante veremos que también tiene sus funciones concretas durante la navegación.

d) Una distinción especial, implícita en el título de *toliwaga,* es la de celebrar los servicios mágicos. Habrá que dejar claro que durante el proceso de construcción es el experto quien rea-

6. La manera de alquilar una canoa *masawa* (de altura) es distinta de la transacción normal con que se alquila una canoa de pesca. En el último caso, el pago consiste en entregar una parte del producto de la pesca, que se denomina *uwaga.* El mismo término se aplica a todos los pagos por alquiler de objetos. Así, si se alquilan las redes o los utensilios de caza o una pequeña canoa de comercio costero, parte de los beneficios se entregan como ***uwaga.***

liza la magia; pero la magia relacionada con el Kula corre a cargo del *toliwaga.* El papel que aquí desempeñan la magia y los tabús, los actos ceremoniales y las costumbres especiales que los acompañan, se aclaran en la descripción que haremos más adelante de una expedición kula.

C) *La división social de funciones en la tripulación y el manejo de la canoa*

Muy poco puede decirse bajo este epígrafe, puesto que para comprender estos puntos necesitaríamos mayores conocimientos sobre las técnicas de navegación. Nos ocuparemos posteriormente de este asunto (cap. IX, apart. II) y allí describiremos la organización social a bordo de la canoa tal y como es. Aquí debe decirse que cierto número de hombres tienen asignadas tareas concretas y se ocupan de ellas. Por lo general, un hombre se especializa, digamos, como timonel y siempre tiene a su cargo el timón. El mando, con sus obligaciones concretas, su poder y responsabilidad, no existe como un cargo distinto al de *toliwaga.* El propietario de la canoa siempre dirige y da las órdenes, con tal de que sea un buen marino. En otro caso, el mejor marino de la tripulación decidirá lo que debe hacerse cuando surjan peligros o dificultades. Por lo general, no obstante, cada cual sabe sus obligaciones y cada cual las realiza siguiendo el curso normal de los acontecimientos.

Debe adjuntarse aquí un breve esquema de algunos detalles referentes a la distribución de las canoas en las Trobriand. Una ojeada al mapa de Boyowa muestra que los diversos distritos no tienen todos las mismas facilidades para navegar y ni siquiera todos tienen accesos directos al mar. Además, las aldeas pesqueras de la Laguna, donde hay que pescar y navegar constantemente, tienen muchas más oportunidades de ejercitarse en las artes de la navegación y la construcción de embarcaciones. Y por supuesto, encontramos que en las aldeas de los dos distritos interiores, Tilataula y Kubona, no se sabe nada sobre navegación ni sobre construcción de embarcaciones, y no tienen canoas; las aldeas de Kiriwina y Luba, en la costa oriental, con accesos indirectos al mar, sólo poseen una canoa cada una y pocos expertos en construcción; mientras que los pobladores de la Laguna son buenos marinos y excelentes constructores. Los mejores centros de construcción de canoas se hallan en la isla de Vakuta y Kayleula y, en menor grado, esta artesanía también florece en la aldea de Sinaketa. La isla de Kitava es el centro tradicional de construcción y, hoy, las más hermosas canoas así como las mejores tallas proceden de allí. En esta descripción de canoas, esta isla, que más bien pertenece a la rama oriental que a la occidental de los massim del Norte, debe incluirse en la

relación puesto que toda la mitología de Boyowa sobre las canoas y la industria de las canoas está asociada a Kitava.

Actualmente hay, entre las Trobriand y Kitava, unas 64 canoas *masawa.* De ellas, 4 pertenecen al distrito Norte, donde no se practica el Kula, y todo el resto han sido construidas y se utilizan para el Kula. En los capítulos anteriores he hablado de las «comunidades kula», es decir, los grupos de aldeas que llevan a cabo el Kula en bloque, navegan juntos en las expediciones marítimas y practican el Kula interior entre ellas. Agruparemos las canoas de acuerdo con las comunidades kula a que pertenecen.

Kiriwina		8	canoas
Luba		3	canoas
Sinaketa		8	canoas
Vakuta		22	canoas
Kayleula	alrededor de	20	canoas
Kitava	alrededor de	12	canoas
Total de todas las comunidades kula		60	canoas

A este número deben agregarse las canoas del distrito Norte, pero éstas nunca se utilizan para el Kula. En otros tiempos esta cantidad era —en una estimación aproximada— de más del doble de la actual, porque, en primer lugar, hay aldeas que tenían canoas en el pasado y ahora no tienen ninguna y, además, el número de aldeas que se han extinguido en unas cuantas generaciones es considerable. Hace medio siglo, sólo en Vakuta había unas sesenta canoas, en Sinaketa por lo menos veinte, treinta en Kitava, veinte en Kiriwina y diez en Luba. Cuando todas las canoas de Sinaketa y Vakuta navegaban hacia el sur y otras veinte o treinta, procedentes de las Amphlett y de Tawara, se les unían, la flota que se acercaba a Dobu era bastante imponente.

Volviendo ahora al conjunto de canoas de Kiriwina, la canoa más importante es, por supuesto, la que es propiedad del jefe de Omarakana. Esta canoa siempre va en cabeza de la flota; es decir, en las grandes expediciones ceremoniales kula, llamadas *uvalaku,* ocupa la posición de privilegio. Se la guarda en un gran almacén en la playa de Karlakuba, como a una milla de distancia de la aldea, la misma playa en que se construyen todas las nuevas canoas. La actual canoa se llama *Nigada Bu'a* («Mendicante de una nuez de areca»). Cada canoa tiene su nombre propio, a veces una expresión apropiada, como la dicha, a veces derivado de algún incidente especial. Cuando se construye una nueva canoa es frecuente que herede el nombre de su predecesora, pero a veces toma un nombre nuevo. La actual canoa de Omarakana es obra de un maestro constructor de Kitava, quien también talló los ornamentos de las proas. Hoy no hay nadie

en Omarakana capaz de construir o tallar convenientemente. La magia de las últimas etapas deben ser recitadas por el jefe actual, To'uluwa, pero como tiene muy poca capacidad para acordarse de las fórmulas, es uno de sus parientes quien celebra los ritos mágicos.

Todas las demás canoas de Kiriwina se guardan también en almacenes, cada una en una playa de arena blanca y limpia de la costa oriental. El jefe o dirigente de cada aldea es el *toliwaga.* En Kasana'i, un caserío de Omarakana, la canoa llamada con fingida modestia *Tokwabu* (algo así como «Marinero de agua dulce») fue construida por Ibena, un jefe de igual rango, pero de menor poder, que To'uluwa y que también es el *toliwaga.* Otros nombres característicos de canoas son: *Kuyamataym'* («Ten cuidado», sobrentendiéndose «porque te voy a adelantar»); la canoa de Liluta, llamada *Siya'i,* que es el nombre del puesto de correos gubernamental donde una vez fueron encarceladas varias personas de Liluta; *Topusa* (un pez volador); *Yagwa'u* («Espantajo»);. *Akamta'u* («Me comeré a los hombres», porque la canoa fue un regalo de los caníbales de Dobu).

En el distrito de Luba actualmente sólo hay tres canoas; una pertenece al jefe de mayor rango de la aldea de Olivilevi. Ésta es la mayor canoa de todas las Trobriand. Dos están en el poblado de Wawela y pertenecen a los dos dirigentes, cada uno de los cuales gobierna una parte de la aldea.

Las grandes aglomeraciones de Sinaketa, compuesta de varias aldeas, también poseen canoas. Hay constructores y tallistas expertos y casi todo el mundo sabe aquí mucho sobre la construcción de canoas. En Vakuta los expertos son todavía más numerosos y éste es el mismo caso de Kayleula y Kitava.

V. La construcción ceremonial de una «waga»

I. [MAGIA Y MITOLOGÍA]

La construcción de una canoa de altura (*masawa*) está inextricablemente ligada a los trámites generales del Kula. Como hemos dicho antes, en todas las aldeas en que se practica el Kula las canoas *masawa* se construyen y reparan sólo con este fin. Es decir, tan pronto como se decide una expedición kula y se fija su fecha, todas las canoas de la aldea tienen que ser revisadas y las que resulten demasiado viejas para que merezca la pena repararlas son reemplazadas por otras nuevas. Como la revisión se diferencia muy poco de los procedimientos ceremoniales de las últimas etapas de la construcción, la descripción de este capítulo incluye a ambas.

La construcción de la canoa es, para los nativos, el primer eslabón de la cadena de actos kula. Desde el momento en que el árbol es abatido hasta el regreso de la expedición ultramarina, el flujo de acontecimientos que se suceden con regularidad es continuo y único. No sólo eso; como veremos, los aspectos técnicos de la construcción se ven interrumpidos e intercalados por ritos mágicos. Unos se refieren a la canoa y otros al Kula propiamente dicho. Así, la construcción de la canoa y las primeras etapas del Kula se entremezclan. Igualmente, la botadura y en especial la *kabigidoya* (visita formal de presentación) son, en un aspecto, el último acto de la construcción de la canoa y, en otro, parte integrante del Kula. Por lo tanto, explicando la construcción de la canoa, iniciamos la larga secuencia de acontecimientos que componen una expedición kula. Ninguna descripción del Kula puede considerarse completa si omite la construcción de la canoa.

En este capítulo se relatarán los hechos uno tras otro, tal y como suceden en la rutina normal de la vida de la tribu, obedeciendo los imperativos de las costumbres y de las creencias, estas últimas operando de forma aún más rígida y estricta que las primeras. Para seguir esta relación de hechos consecutivos, será necesario tener bien presente el concreto mecanismo sociológico que fundamenta las actividades y el sistema de ideas que funciona para regular el trabajo y la magia. La organización social ha sido descrita en el capítulo anterior. Debemos recordar que el propietario, el experto o expertos, un pequeño grupo de colaboradores y el conjunto de la comunidad son los factores

sociales cada uno de los cuales realiza una función diferente en la organización y realización de la obra. Como las ideas mágicas, que regulan diversos ritos, serán analizadas más adelante en el curso de éste y varios de los capítulos siguientes, y asimismo en el capítulo XVII, bastará con que aquí digamos que pertenecen a varios sistemas distintos de ideas. Uno, basado en el mito de la canoa voladora, se refiere directamente a la canoa; pretende impartirle a la canoa una excelencia general y, más específicamente, velocidad. Otras clases de ritos son auténticos exorcismos dirigidos contra los malos hechizos (*bulubwalata*), por los que los indígenas sienten gran temor. El tercer sistema de magia (de los que se realizan durante la construcción de la canoa) es la magia kula, basada en su propio ciclo mitológico y que, aunque se realiza en favor de la canoa, pretende sin embargo asegurar el éxito del *toliwaga* en las transacciones kula. Por último, al inicio del proceso hay algunos ritos mágicos dirigidos a los *tokway*, una especie de gnomos malignos de los bosques.

La construcción *de la canoa consta de dos etapas principales, que se distinguen por el carácter del trabajo, por el acompañamiento mágico y por el marco sociológico general. En la primera etapa se preparan las partes que componen la canoa. Se corta un gran árbol, se pela hasta dejarle sólo el tronco, que luego se vacía y convierte en la piragua básica; se preparan las planchas, los tableros, los palos y las varillas. Todo esto se lleva a cabo mediante un trabajo lento, pausado, a cargo del constructor de la canoa ayudado por unos pocos colaboradores, generalmente sus parientes o amigos, o los del *toliwaga.* En general esta etapa dura mucho tiempo, de dos a seis meses, y se va haciendo de forma esporádica, conforme otras ocupaciones lo permiten o según el humor del momento. Las fórmulas y ritos que la acompañan pertenecen al ciclo de la magia del *tokway* y de la canoa voladora. También pertenece a esta primera etapa la talla de las proas decorativas. Esto a veces lo hace el constructor, a veces otro experto, si el constructor no es ducho en talla.

La segunda etapa se lleva a cabo mediante un intenso trabajo comunitario. Por lo general esta etapa dura poco tiempo, quizá sólo una o dos semanas, incluyendo las pausas. El trabajo real, que implica activamente a toda la comunidad, sólo lleva de tres a cinco días. La labor consiste en ensamblar las planchas y los tableros de proa y popa, y en el caso de que no ajusten bien, en encajarlos de forma apropiada y luego amarrarlos. A continuación viene el montaje y amarre del flotador, el calafateo y el pintado de la canoa. La confección de la vela también se hace en este tiempo y pertenece a esta etapa. Por lo general, el cuerpo principal de la canoa se construye de una vez y la operación dura alrededor de un día; es decir, se colocan los tableros de las proas, se fijan las maderas y las planchas, se ajusta y amarra

todo. Otro día se dedica a amarrar el flotador y sujetarlo fuertemente a la plataforma. El calafateo y pintado se realiza también de un golpe, o quizás en dos, mientras que las velas se confeccionan en otro día. Estos tiempos son sólo aproximados, puesto que el tamaño de la canoa así como el número de personas que participan en el trabajo comunitario varían mucho. La segunda etapa de la construcción de la canoa va acompañada de magia kula y una serie de exorcismos que recaen en la canoa, y la magia corre a cargo del propietario de la canoa y no del constructor o experto. Este último, no obstante, dirige las partes técnicas del proceso, en lo que es ayudado y aconsejado por constructores de otros poblados, por expertos en navegación y por el *toliwaga* y otros notables. El amarre final de la canoa con una liana especialmente fuerte va acompañado de los ritos y fórmulas mágicas quizá más importantes, que pertenecen a la magia de la canoa voladora.

II. *[LA PRIMERA ETAPA: LOS CONJUROS]*

Luego que se ha tomado la decisión de construir una *waga*, hay que escoger un árbol apropiado para piragua principal. Ello no resulta una tarea fácil en las Trobriand. Como todo el llano se dedica a tierras cultivadas, sólo las pequeñas manchas de suelo fértil de los bancos de coral están cubiertas de jungla. Allí hay que encontrar el árbol, allí se corta y desde allí se transporta al poblado.

Una vez que se ha escogido el árbol, el *toliwaga*, el constructor y unos pocos colaboradores se encaminan al lugar y, antes de empezar a derribarlo, realizan un rito preliminar. Se hace una pequeña incisión en el tronco, de manera que pueda colocarse dentro una partícula de comida o una nuez de areca. Habiendo hecho esta ofrenda al *tokway* (gnomo de los bosques), el mago profiere un conjuro:

CONJURO «VABUSI TOKWAY»

«¡Descended, oh espíritu de los bosques, oh *tokway*, habitantes de las ramas, descended! ¡Descended, habitantes de las horquillas de las ramas y de los retoños de las ramas! ¡Descended, venid, comed! ¡Recorred por todas partes vuestros bancos de coral! ¡Amontonaos allá, trepad allá, gritad allá!

«¡Descended de nuestro árbol, viejos! Ésta es una canoa con mala reputación; ésta es una canoa que os cubre de vergüenza; ésta es una canoa de la que habéis sido expulsados. Al amanecer y durante la mañana nos ayudaréis a derribar la canoa; éste es nuestro árbol, viejos, ¡dejadlo!»

Esta fórmula, dada en una traducción libre que, no obstante, sigue muy aproximadamente el original palabra por palabra, es mucho más clara que un ejemplo típico de magia trobriandesa. En la primera parte se invoca al *tokway* bajo varios nombres y se le invita a abandonar su morada y trasladarse a otro lugar donde esté a sus anchas. En la segunda parte se menciona la canoa con varios epítetos, todos los cuales indican una descortesía o un mal presagio. Esto se hace, obviamente, para obligar al *tokway* a que deje el árbol. En Boyowa, el *yoba*, el hecho de expulsar o despedir a alguien, es un gran insulto, según las circunstancias, y en ocasiones implica su inmediato cumplimiento. Este es el caso siempre que quien despide pertenezca al subclán local de la aldea y la persona despedida no. Pero el *yoba* es siempre una acción de consecuencias considerables, que nunca se hace a la ligera, y en esta fórmula lleva asociadas todas estas implicaciones sociológicas. A la manera anticipatoria habitual, característica del lenguaje indígena, en la fórmula el árbol es tratado de «canoa» (*waga)*.

El objeto de este conjuro aparece claramente inscrito en cada palabra y los indígenas también lo confirman cuando dicen que es absolutamente necesario para deshacerse del *tokway*. Sin embargo, qué sucedería caso de que el *tokway* no fuera expulsado no se precisa de forma inequívoca en la tradición y no puede deducirse de la fórmula ni del rito. Algunos informadores piensan que la canoa sería más pesada; otros que la madera estaría llena de nudos y que habría agujeros en la canoa, o bien que se pudriría en seguida.

Pero, aunque no se precise bien el motivo de la expulsión, la creencia en la mala influencia del *tokway* y en los peligros que su presencia conlleva son realidades indiscutibles. Y ello es congruente con la naturaleza general del *tokway*, tal y como la encontramos en la creencia indígena. El *tokway* es, en conjunto, un ser dañino, aunque el mal que hace rara vez supera el de una broma pesada, tal vez un susto repentino, un ataque de dolores punzantes o un robo. Los *tokway* viven en los árboles o en las rocas de coral y en las peñas, generalmente en los *raybwag*, la selva virgen que crece en los arrecifes costeros repletos de afloramientos y rocas. Algunas personas han visto a un *tokway*, pese a que es invisible cuando quiere. Tiene la piel morena, como la de cualquier habitante de Boyowa, pero el pelo es largo y liso y lleva una gran barba. Con frecuencia sale por las noches y asusta a la gente. Pero, aunque pocas veces se le ve, sus sollozos se oyen salir de las ramas de los grandes árboles y es indudable que algunos árboles albergan más *tokway* que otros, puesto que en ellos se les puede oír con más facilidad. A veces, el rito y el conjuro anteriormente citados se celebran en estos árboles donde la gente suele oír a los *tokway* y se asusta de oírlos.

En sus contactos con los hombres, el *tokway* muestra su faceta desagradable; frecuentemente salen de noche y roban alimentos. Se citan muchos casos en que un hombre, por lo que parecía, fue sorprendido robando ñames en un almacén, pero ¡ay! cuando se intentó acercársele desapareció: era un *tokway*. Además, las enfermedades más benignas son obra del *tokway*. Los dolores punzantes, los picores y los dolores de vientre se le atribuyen muchas veces, porque él posee la magia que le permite insertar en el cuerpo pequeños objetos afilados y puntiagudos. Por suerte algunas personas conocen la magia que permite extraer tales objetos. Y por supuesto, de acuerdo con la norma general de la brujería, también pueden inflingir idénticos males. En otros tiempos el *tokway* les pasó a algunos hombres tanto la magia nociva como la benéfica, y desde entonces esta forma de brujería y su curación concomitante se traspasa de generación en generación.

De cualquier modo, volvamos a nuestra canoa. Una vez que se ha celebrado el rito, se abate el árbol. En los viejos tiempos, cuando se utilizaban herramientas de piedra, debía de ser un proceso laborioso en el cual participarían un buen número de hombres para manejar el hacha y otros para afilar las hojas rotas o embotadas. La vieja técnica era parecida a roer la madera sacándole astillas y debía llevarles mucho tiempo conseguir una incisión suficientemente profunda como para derribar el árbol. Una vez que el árbol está en tierra, la primera poda se efectúa allí mismo. Se le quitan las ramas y se corta un tronco del tamaño apropiado. Este tronco se recorta burdamente en forma de piragua, para hacerlo lo más ligero posible, puesto que ahora han de arrastrarlo hasta el poblado o la playa.

El transporte del tronco no es tarea fácil, pues hay que sacarlo del *raybwag* irregular y rocoso y luego arrastrarlo por malos caminos. Se colocan trozos de madera por el suelo, a cada pocos metros, para que el tronco se deslice con más facilidad que sobre las rocas y el suelo irregular. A despecho de esto y de que son muchos los hombres invitados a colaborar, el trabajo de arrastrar el tronco es muy pesado. Los hombres reciben alimentos como pago. Se guisa carne de cerdo y se distribuye con ñames cocidos; durante el trabajo, a intervalos, se refrescan con agua de cocos verdes y chupando caña de azúcar. Estos regalos de alimentos que se dan durante el trabajo como pago se denominan *puwaya*. Para describir lo pesado que llega a resultar el trabajo algunas veces, los indígenas dicen a su manera metafórica característica:

«Los cerdos, el agua de coco y los ñames se han acabado y todavía empujamos, ¡es muy pesado!»

En tales casos los indígenas recurren a un rito mágico que hace la canoa más ligera. Se coloca un trozo de plátano seco encima del tronco. El propietario o el constructor golpea el tronco con un manojo de hierba lalang seca y profiere el siguiente conjuro:

CONJURO «KAYMOMWA'U»

«¡Desciende, desciende, suciedad en contacto con los excrementos! ¡Desciende, suciedad en contacto con los desperdicios! ¡Desciende, pesadez! ¡Desciende, pudredumbre! ¡Descended, hongos!...», y así sucesivamente, invocando buen número de defectos para que abandonen el tronco, y luego de profanaciones y tabús violados. En otras palabras, la pesadez y la lentitud, que se deben a todos estos motivos mágicos, son expulsadas del tronco.

A continuación, y de manera ritual, se tira el manojo de hierba. Se le denomina *momwa'u* o el «manojo pesado». Se toma otro puñado de hierba lalang crecida, marchita y seca, al que se le llama *gagabile*, el «manojo ligero», y se usa para golpear de nuevo la canoa. El significado del rito es bien evidente: el primer manojo toma la pesadez del tronco y el segundo le da ligereza. Ambas fórmulas expresan explícitamente esta significación. El segundo conjuro, que se recita con el manojo *gagabile,* reza de esta manera:

CONJURO «KAYGAGABILE»

«Ha fracasado en adelantarme» (que se repite muchas veces). «La canoa tiembla de velocidad» (muchas veces). Se pronuncian unas cuantas palabras intraducibies; luego se invoca una larga cadena de nombres de antepasados. «Yo te fustigo, oh árbol; el árbol vuela; el árbol se convierte en algo así como una mariposa; el árbol se convierte en algo así como el plumón de las simientes del algodón. Un sol» (es decir, la hora) «para mis compañeros, sol del mediodía, sol poniente; otro sol para mí» (aquí se pronuncia el nombre del que recita), «el sol naciente, los rayos del sol (naciente), (la hora de) abrir las cabañas, (la hora de) salir la estrella de la mañana!» La última parte significa: «Mis compañeros llegan a la puesta del sol mientras yo llego con el sol naciente» (indicando en cuánto mi canoa los supera en velocidad).[1]

Ambas fórmulas se utilizan para hacer más ligero el tronco durante la actual tarea de arrastrarlo al poblado y con objeto

1. Las palabras entre paréntesis de este conjuro y los siguientes son adiciones libres, necesarias para darle un significado claro a la versión. En el original indígena van implícitas en el contexto, aunque no se mencionen explícitamente,

de darle mayor velocidad en general cuando se convierta en una *waga.*

Luego que por fin se ha llevado el tronco a la aldea y se ha depositado en el *baku,* la gran plaza central, la liana con que se la ha arrastrado, a la cual, en este contexto, se la denomia *duku,* no se corta en seguida. Se corta de forma ceremonial al día siguiente por la mañana, a veces dos o tres días después. Los hombres de la comunidad se reúnen y el que va a vaciar la canoa, el constructor (*tota'ila waga,* «el cúter de la canoa»), celebra un rito mágico. Toma la azuela (*ligogu*) y enrolla alrededor de la cuchilla algunas hierbas muy ligeras y finas con un trozo de hoja seca de plátano, de por sí asociada con la idea de ligereza. Sólo enrolla la mitad, de forma que quede una amplia abertura y el suspiro y la voz tengan acceso a las hierbas y a la cuchilla de la azuela. En esta obertura recita el mago el siguiente gran conjuro:

CONJURO «KAPITUNENA DUKU»

«Les indicaré que retrocedan» (es decir, advertiré a las demás canoas que no me adelanten), repetido muchas veces. «En la cumbre de la colina Si'a; mujeres de Tokuna; mi madre bruja, yo mismo brujo. Se lanza adelante, vuela a la cabeza. El cuerpo de la canoa es ligero; las banderolas de pandano flotan al viento; la proa se desliza sobre las olas; los paneles decorados saltan como delfines; el *tabuyo* (pequeño panel de proa) rompe las olas; el *lagim* (panel transversal de proa) rompe las olas. Tú duermes en la montaña, tú duermes en la isla de Kuyawa. ¡Nosotros encenderemos un fuego de hierbas lalang, quemaremos hierbas aromáticas (es decir, en nuestro paradero en las montañas)! Lo mismo joven que vieja, tú vas delante.»

Este es el exordio de la fórmula. Luego viene una parte intermedia muy larga, con una forma muy característica de la magia trobriandesa. Esta composición se parece a una letanía, en la medida en que se repite muchas veces una palabra o expresión clave añadiéndole una serie de palabras o expresiones complementarias. Luego, la primera palabra clave es reemplazada por otra, que a su vez se repite con la misma serie de expresiones, y así sucesivamente. Tenemos, pues, dos series de palabras; cada término de la primera serie se repite una y otra vez con todos los términos de la segunda, y de esta manera, con un número limitado de palabras, la fórmula se extiende ampliamente, puesto que su tamaño es el producto de los tamaños de ambas series. En los conjuros breves sólo hay una palabra clave y, en realidad, éste es el tipo más corriente. En este conjuro la primera serie consta de nombres que designan las diversas partes de la canoa; la segunda es de verbos tales como cortar, volar, acelerar, abrirse paso por entre una flota de canoas, desaparecer, deslizarse sobre las olas. Por tanto, la letanía reza de este modo: «La proa de

mi canoa arranca, la proa de mi canoa vuela, la proa de mi canoa acelera, etc., etc.» Después que se ha acabado la larga letanía, el mago repite el exordio y acaba con la palabra onomatopéyica convencional *saydididi,* que pretende imitar al vuelo de las brujas.

Después de recitar este largo conjuro sobre las hierbas y la cuchilla de la azuela, el mago termina de enrollar la hoja seca de plátano, aprisionando de este modo la virtud mágica de la fórmula contra la cuchilla, y con ésta golpea y corta el *duku* (el cordaje de arrastrar la canoa).

Pero con esto no ha terminado la magia, sino que esa misma tarde, cuando la canoa se coloca sobre troncos transversales *(nigakulu*), hay que celebrar otro rito. Se colocan ciertas hierbas en los troncos transversales, entre ellos y el tronco grande que forma el cuerpo de la piragua. Hay que pronunciar otro conjuro sobre estas hierbas. Con objeto de no sobrecargar de textos mágicos esta descripción no daré detalles sobre esta fórmula. La fraseología indica claramente que también es magia en favor de la velocidad y se trata de una fórmula breve que se desarrolla sin repeticiones.

Después de lo cual se trabaja durante varios días en la parte exterior del cuerpo de la canoa. Hay que cortar los dos extremos en forma de huso e igualar y alisar la quilla. Después que esto está hecho, hay que volver la canoa, ahora a su posición natural, la quilla abajo y arriba lo que se tiene que ahuecar. Antes de comenzar el vaciado debe recitarse otro conjuro sobre el *kavilali,* un *ligogu* (azuela) especial que se usa para el vaciado y que va insertada en un mango con una parte móvil que permite trabajar con diversos ángulos respecto al plano que se talla.

El rito guarda estrecha relación con el mito de la canoa voladora, localizado en Kudayuri, un lugar de la isla de Kitava, y hace numerosas alusiones a este mito.[2] Luego de un corto exordio que contiene palabras mágicas intraducibies y referencias geográficas, la fórmula sigue diciendo:

CONJURO «LIGOGU»

«¡Empuñaré una azuela y golpearé! ¡Entraré en mi canoa, te haré volar, oh canoa, te haré saltar! Volaremos como mariposas, como el viento; desapareceremos en la niebla, nos desvaneceremos. Atravesarás el estrecho de Kadimwatu (entre las islas de Tewara y Uwama), pasarás el promontorio de Sramwa (cerca de Dobu), atravesarás el pasaje de Loma (en los estrechos de Dowson), te perderás a lo lejos, te perderás con el viento, desaparecerás en la niebla, desvaneciéndote en la distancia. Te abrirás camino a través de las algas (es decir, viniendo hacia la costa). Ponte tu guirnalda (probablemente una alusión a las algas), haz

2. Cf., por tanto, el capítulo XII, apartado IV.

tu lecho en la arena. Me vuelvo, veo a los hombres de Vakuta, los hombres Kitava, detrás de mí; mi mar, el mar de Pilulo (es decir, el mar comprendido entre las Trobriand y las Amphlett); hoy los hombres de Kudaryuri encenderán sus fuegos (es decir, en las costas de Dobu). Ciñe tu falda de hierba, oh canoa» (aquí se menciona el nombre propio de la canoa) «¡vuela!» La última frase contiene implícita una alusión al hecho de que la canoa participa de la naturaleza de las brujas voladoras, como así es, según el mito de Kudayuri.

Después de esto el constructor de la canoa procede a vaciar el tronco. Es ésta una tarea larga y pesada que requiere gran habilidad, especialmente en las últimas etapas, cuando las paredes de la piragua tienen que hacerse lo bastante finas y tiene que sacarse la madera uniformemente de toda la superficie. Por eso, aunque al principio el carpintero de la canoa recibe la ayuda, generalmente, de varios hombres —sus hijos, hermanos o primos, que ayudándole aprenden el oficio—, hacia el final realiza su trabajo en solitario. Por tanto, ocurre siempre que esta etapa lleva mucho tiempo. A menudo la canoa reposa durante semanas sin que nadie la toque, cubierta con hojas de palmera para protegerla del sol y rellena de agua para prevenir que se seque y resquebraje. Luego, el carpintero se pone a la obra durante unos cuantos días y nueva pausa. En casi todos los poblados, la canoa se coloca en la plaza central o frente a la choza del constructor. En algunos poblados orientales el vaciado se realiza en la playa, para evitarse el traslado del pesado tronco hasta el poblado y luego el viaje de vuelta.

Paralelamente al proceso de vaciado se preparan las otras partes de la canoa para podérselas unir. Cuatro planchas largas y anchas forman la borda; piezas de madera cortadas en forma de L componen las cuadernas; largos palos se disponen como soportes longitudinales de las cuadernas y la armadura de la plataforma; palos pequeños se preparan para que sirvan de barras transversales de la plataforma y soportes principales del flotador; pequeñas varillas para ligar el flotador con las barras transversales; por último, el propio flotador, un tronco largo y voluminoso. Estos son los principales constituyentes de la canoa, que tiene que hacer el constructor. Los cuatro paneles tallados también los hace él si sabe tallar; en otro caso, otro experto se encarga de esta parte de la obra.

Cuando todas las partes están listas hay que celebrar otro rito mágico. Se le llama *Kapitunela nanola waga:* «transformación del espíritu de la canoa», una expresión que indica *un cambio de espíritu,* una *decisión final.* En este caso, la canoa prepara su espíritu para ser veloz. El conjuro es corto, contiene al principio unas cuantas palabras oscuras y luego unas cuantas referencias geográficas a algunos parajes del archipiélago d'Entrecasteaux. Se

recita sobre unas cuantas gotas de aceite de coco, que más tarde se recogen y tapan en un pequeño recipiente. Se repite el mismo conjuro sobre la cuchilla del *ligogu*, rodeada por un trozo de banana seca envuelta de la forma antes descrita. La canoa se pone panza arriba, encima se coloca el recipiente con el aceite de coco y se le golpea con la azuela. Tras esto la canoa está lista para ser armada y se ha terminado la primera etapa de la construcción.

III. *[LA SEGUNDA ETAPA: EL RITO INAUGURAL]*

Como se ha dicho más arriba, las dos etapas difieren entre sí tanto por la naturaleza del trabajo como por los contextos sociológicos y ceremoniales. Hasta ahora sólo hemos visto a unos pocos hombres que participaran en cortar el árbol y vaciarlo y en preparar las otras partes de la canoa. Activamente, pero despacio y con muchas pausas deliberadas, sentados en el suelo marrón de tierra batida del poblado, frente a las chozas o vaciando la canoa en la plaza central, se afanan en el trabajo. La primera parte de la tarea, la tala del árbol, nos llevó a la jungla y a la intrincada maleza que trepa y festonea entre las formas fantásticas de las rocas de coral.

Ahora, con la segunda etapa, la escena se traslada a las arenas limpias, blancas como la nieve, de una playa de coral, donde cientos de indígenas se aglomeran en alegres hileras alrededor del cuerpo recién alisado de la canoa. Los paneles tallados, pintados de negro, blanco y rojo, la franja verde de palmeras y árboles de la jungla, el azul del mar, todo le presta color a la escena vivida y estridente. Así vi yo la construcción de una canoa en la costa oriental de las Trobriand y en este escenario la recuerdo. En vez del mar abierto azul rompiendo en un cinturón de espuma blanca alrededor de la barrera de arrecifes y llegando a Ja playa en olas cristalinas, en Sinaketa comparecen los monótonos verdes y marrones fangosos de la Laguna, que viran al puro esmeralda allí donde comienzan los fondos de arena limpia.

Tenemos que imaginarnos que el tronco ha sido transportado desde la aldea a uno u otro de estos escenarios, una vez listo, y que se han hecho, por las aldeas vecinas, las convocatorias del jefe o dirigente. Caso de que se trate de un gran jefe, varios cientos de indígenas se congregarán para colaborar o para observar la obra. Cuando una comunidad pequeña, con un dirigente de segunda categoría, construye una canoa sólo acuden unas pocas docenas de personas, los parientes políticos del dirigente y de otros notables, así como sus amigos más íntimos.

Luego que se han preparado el cuerpo de la canoa y todos los accesorios, el procedimiento se abre con un rito mágico llamado

katuliliba tabuyo. Este rito forma parte de la magia del Kula, para la que los indígenas tienen una expresión especial; la llaman *mwasila.* Guarda relación con la inserción de los tableros de las proas en las ranuras situadas en ambos extremos de la canoa. Estos elementos ornamentales son los primeros que se colocan y la operación se realiza de forma ceremonial. Al tiempo que se colocan, se insertan bajo los paneles unos pocos brotes de menta y el *toliwaga* (propietario de la canoa) amartilla los paneles con una piedra especial importada de Dobu y repite, ritualmente, la fórmula de la magia *mwasila.* La menta (*sulumwoya*) desempeña un papel importante en la *mwasila* (magia kula), así como en los conjuros amorosos y en la magia de la belleza. Cualquier sustancia que se prepara con abjeto de embelesar, seducir o persuadir, por lo general, lleva *sulumwoya.* Esta planta figura también en varios mitos, donde desempeña un papel similar; el héroe mítico siempre vence a su adversario o gana la mujer mediante el uso de *sulumwoya.*

No adjuntaré en esta descripción las fórmulas mágicas, excepto las más importantes. Incluso un breve resumen de cada una de ellas obstruiría la narración y entorpecería el esquema de las descripciones sucesivas de las diversas actividades. Las diversas complejidades del ritual mágico y de los conjuros se recogen en el capítulo XVII. Debe mencionarse aquí, no obstante, que no sólo hay diversos tipos de magia que se celebran durante la construcción de la canoa, tal como la *mwasila* (magia kula), la magia de la velocidad de la canoa, los exorcismos contra la magia maléfica y el exorcismo del *tokway,* sino que dentro de cada uno de estos tipos hay distintos sistemas de magia, cada cual con sus propios fundamentos mitológicos y, por supuesto, con distintos conjuros y ritos ligeramente diferenciados.[3]

Una vez colocados los tableros de las proas y antes del siguiente paso de trabajo técnico, tiene que celebrarse otro rito mágico. El cuerpo de la canoa, brillante ahora con los tableros tricolores, es empujado al agua. El propietario o el constructor encantan un puñado de hojas de un arbusto llamado *bobi'u* y el cuerpo de la canoa se limpia con el agua de estas hojas. Todos los hombres participan en la limpieza de la canoa y este rito tiene por objeto hacer que la canoa sea rápida, extirpándole los rastros dé cualquier influencia nefasta que todavía pudiera subsistir pese a las magias anteriormente celebradas sobre la *waga.* Luego que la *waga* ha sido frotada y limpiada, se saca de nuevo a tierra y se coloca sobre los rodillos.

Ahora los indígenas proceden a la parte principal y, desde el punto de vista de la construcción, más importante del trabajo; consiste en la erección de las planchas de la borda en los costados de la piragua, formando así el ancho y profundo puntal de

3. Todo esto se examina con detalle en el capítulo XVII, apartado IV.

la canoa acabada. Se sostiene por un entramado interior de unos doce o veinte pares de cuadernas y todo se asegura con una liana especial llamada *wayugo,* y los agujeros e intersticios se calafatean con una sustancia resinosa.

No puedo detenerme aquí en los detalles de la construcción, aunque desde el punto de vista tecnológico ésta es la fase más interesante, la que muestra a los indígenas enfrentando los verdaderos problemas de la estructuración de la nave. Tienen todo el conjunto de las partes componentes y deben acoplarlas unas con otras con un grado de precisión y eso sin tener ningún instrumento de medida. Por burda apreciación basada en la gran experiencia y una gran destreza, calculan la forma y los tamaños relativos de las planchas, los ángulos y las dimensiones de las cuadernas y la longitud de los diversos palos. Luego, una vez hechos, el constructor los prueba y ajusta de manera preliminar mientras el trabajo avanza y, en general, el resultado es bueno. Pero ahora, cuando todas las partes componentes tienen por fin. que acoplarse, casi siempre ocurre que una u otra no ajuste como debe con el resto. Estos detalles tienen que corregirse; se le quita un poco al cuerpo de la canoa, se acorta un palo o una plancha o incluso se añade una pieza. Los indígenas tienen un sistema muy eficaz para agregar un trozo a una plancha que resulte demasiado corta o que, por algún accidente, se haya roto por un extremo. Después que todo ha sido finalmente acoplado y bien encajado, se coloca dentro de la canoa el entramado de cuadernas y los indígenas proceden a amarrarlas al cuerpo del tronco vaciado y a los dos palos longitudinales que sostienen las cuadernas.

Y ahora deben decirse unas cuantas palabras sobre el *wayugo.* La liana que lo amarra todo. Sólo se utiliza una clase de liana para la amarradura de las embarcaciones y es de la mayor importancia que esta liana sea fuerte y sin defectos. Ella sola mantiene la cohesión de las distintas partes y, en el mal tiempo, todo depende de cómo las amarraduras soporten la tensión. Las otras partes de la canoa —los palos del flotador— pueden probarse con mayor facilidad y, como están hechos de fuerte madera elástica, por lo general soportan bien cualesquiera condiciones metereológicas. Por lo tanto, el factor de peligro e inseguridad de la canoa se debe, sobre todo, a la liana. No es extraño, pues, que la magia de la liana esté considerada como uno de los elementos rituales de mayor importancia en la construción de la canoa.

En realidad, el *wayugo,* el nombre del tipo de liana, se utiliza también como nombre genérico de la magia de la canoa. Cuando un hombre tiene la reputación de poseer o saber construir una canoa buena y rápida, la manera normal de explicarlo es diciendo que tiene o conoce «un buen *wayugo*». Porque, como en todas las demás magias, existen diversas clases de conjuros *wayugo.*

Prácticamente el ritual es siempre el mismo: el día anterior se colocan cinco rollos de la liana en un gran plato de madera y el propietario les entona los conjuros en su propia choza. Sólo excepcionalmente celebra esta magia el constructor. Al día- siguiente se lleva a playa, de forma ceremonial, en el gran plato de madera. En uno de los sistemas *wayugo* hay un rito adicionaren el cual el *toliwaga* (propietario de la canoa) coge un trozo de liana, lo inserta en uno de los agujeros preparados para el montaje en la borda de la piragua y, metiéndolo y sacándolo, recita de nuevo el conjuro. En consideración a la importancia de esta magia, damos aquí la fórmula en su totalidad. Consta de un exordio *(u'ula)* una sección central doble (*tapwana*) y un final *(dogina)*.[4]

CONJURO «WAYUGO»

En el *u'ula,* en primer lugar, se repite: «Sagrada (o ritual) comida de pez, sagrado vientre», aludiendo así a la creencia de que el *toliwaga,* con ocasión de esta magia, debe tomar ceremonialmente pescado cocido. Luego vienen las palabras: «Flameo, betel, dejar detrás», todas ellas relacionadas con las ideas que presiden la magia de la canoa —el flameo de las banderolas de pandano; la nuez de betel que los espíritus de los antepasados han sido invitados a compartir en otros ritos; la velocidad que dejará detrás a todos los demás compañeros.

Sigue una lista de nombres de antepasados. Dos de ellos, probablemente personajes míticos, tienen nombres significativos: «Mar tormentoso» y «Espuma». Luego se les pide a los *baloma* (espíritus de estos antepasados) que se sienten en los varaderos de la canoa y mastiquen el betel, y se les ruega que cojan las banderolas de Kudayuri —el lugar de Kitava donde se originó la magia de la canoa voladora— y las pongan en la cima de Teula o Tewara, la pequeña isla de la costa oriental de Fergusson.

Después de esto el mago entona: «Volveré, volveré a vosotros, oh hombres de Kitava, a vosotros que habéis quedado atrás en la playa de To'uru (en la Laguna de Vakuta). Ante vosotros se extiende el brazo-de mar de Pilolu. Hoy ellos alumbran los fuegos festivos de Kudayuri, ¡tú, oh mi barco» (aquí se pronuncia el nombre propio del barco) «ciñe tus faldas y vuela!» En este pasaje —que es casi idéntico a otro anteriormente citado en el Conjuro *Ligogu*— hay una alusión directa al mito de Kudayuri y a la costumbre de los fuegos festivos. De nuevo.se dirige a la canoa como a una mujer que tiene que apretar sus faldas de hierbas durante el vuelo, una referencia a la creencia de que las brujas voladoras ciñen sus faldas cuando salen por los aires y a la tradición de que este mito se originó a partir de Na'ukuwakula, una

4. Se necesita estar al tanto de la mitología de la construcción de canoas y del Kula (capítulo XII) para entender por completo el sentido de este conjuro.

de las hermanas voladoras de Kudayuri. La parte principal continúa con esta alusión mítica: Na'ukuwakula voló desde Kitava a Simsim, a través de Sinaketa y Kayleula, donde se asentó y transmitió la magia a sus descendientes. En esta fórmula, los tres lugares —Kuyawa (una cala y una colina próxima a Sinaketa), Dikutuwa (una roca cercana a Kayleula) y La'u (una roca partida en aguas cercanas a Simsim, en las islas Lousancay)— son las palabras dominantes del *tapwana.*

La última frase de la primera parte, que sirve de transición al *tapwana,* reza como sigue: «Empuñaré el mango de la azuela, sujetaré todas las partes que componen la canoa» —quizás otra alusión a la mítica construcción de la canoa de Kudayuri (véase cap. XII, aptdo. IV)— «volaré por la cima del Kuyuwa». Las mismas palabras se repiten luego, sustituyendo Kuyawa por los otros lugares más arriba mencionados, uno tras otro, siguiéndole así los pasos al vuelo de Na'ukuwakula.

Luego el mago vuelve al principio y recita de nuevo la fórmula hasta la frase «ciñe tu falda y vuela», que se sigue esta vez de un segundo *tapwana:* «Distanciaré a todos mis compañeros con el casco de mi canoa; distanciaré a todos mis compañeros con los paneles de proa de mi canoa, etc., etc.», repitiendo la jactancia profética con todos los elementos de la canoa, como suele hacerse en la parte central de los conjuros mágicos.

En el *dogina,* la última parte, el mago se dirige a la *waga* en términos mitológicos, con alusiones al mito de Kudayuri, y añade: «Canoa, eres un fantasma, eres como un torbellino de viento; desvanécete, oh mi canoa, vuela; ábrete un paso marino por Kadimwatu, atraviesa el promontorio de Saramwa, pasa a través de Loma; piérdete, desaparece, desvanécete en un torbellino, desvanécete en la bruma; haz tu señal en la arena, corta las algas, vé, colócate tu guirnalda de hierbas aromáticas.»[5]

Después que el *wayugo* se ha transportado de forma ritual comienza la amarradura de la canoa. Primero que nada se sujetan las cuadernas en su lugar, luego las planchas, y con esto queda listo el cuerpo de la canoa. Lo anterior lleva un tiempo variable, según el número de personas que participen en el trabajo y la cantidad de acabados y reformas que hayan de hacerse para el ajuste final. A veces se emplea una jornada completa de trabajo para esta etapa, y la siguiente tarea, la construcción del flotador, tiene que posponerse para otro día. Esta es la siguiente etapa y no hay magia intercalada entre las actividades técnicas. El gran tronco sólido se coloca al lado de la canoa y se le clavan cierta cantidad de cortas varillas puntiagudas. Estas varillas se disponen en aspa encima del flotador *(lamina).* Luego, se ligan las puntas superiores de estas varillas a cierto número

5. Véase el análisis lingüístico de este conjuro en el capitulo XVIII.

de palos horizontales que se han de introducir por un lado del cuerpo de la canoa y sujetar al otro. Todo lo cual, naturalmente, precisa de nuevos ajustes y acabados. Cuando las varillas y los palos están sujetos, lo que resulta es un entramado fuerte y sin embargo elástico que mantiene unidos, mediante los palos horizontales transversales, a la canoa y al flotador en posiciones paralelas. A continuación se unen entre sí estos palos mediante multitud de varillas longitudinales sujetas por amarraduras, y de esta forma se construye una plataforma entre la borda de la canoa y las puntas de las varillas del flotador.

Cuando esto está hecho, todo el entramado de la canoa está listo y sólo resta calafatear los agujeros e intersticios. La sustancia de calafatear se prepara en la choza del *toliwaga* y sobre ella se recita un conjuro antes de comenzar el trabajo. Después, otra vez, toda la comunidad vuelve de nuevo a! trabajo y hace la obra en una sesión de un día.

La canoa está ahora lista para echarla a la mar, y sólo le falta la pintura, que únicamente es ornamental. Hay que realizar otros tres ritos mágicos antes del pintado y la botadura. Los tres se refieren directamente a la canoa y pretenden darle velocidad. Al tiempo, los tres son exorcismos contra las malas influencias provenientes de las diversas violaciones de tabús o contaminaciones qué hubiesen podido profanar la *waga.* El primero se llama *Vakasulu,* que significa algo así como «ritual de cocina» de la canoa. El *toliwaga* tiene que preparar un auténtico caldero de bruja, con toda clase de cosas, que luego se quema bajo el casco de la canoa, y se supone que el humo ejerce una acción purificadora y le confiere velocidad. Los ingredientes son: las alas de un murciélago, el nido de un pájaro muy pequeño llamado *posisiku,* algunas hojas secas de helecho, un poco de vello de algodón y algunas hierbas lalang. Todas las sustancias tienen alguna relación con la ligereza y la velocidad. La madera que se utiliza para encender el fuego es de mimosa *(liga),* una madera de poco peso. Las astillas se consiguen tirándole al árbol un trozo de madera (nunca una piedra) y haciendo que caigan ramas partidas que deben cogerse en el aire sin dejarlas que toquen en el suelo.

El segundo rito, llamado *Vaguri,* es únicamente un exorcismo y consiste en hechizar una estaca y luego ir golpeando con ella todo el cuerpo de la canoa. Esto expulsa los hechizos maléficos *(bulubwalata*) que pudieran haberle echado los enemigos envidiosos o cualesquiera otras personas celosas del *toliwaga.*

Por último, el tercero de los ritos, el *Kaytapena waga,* consiste en tratar mágicamente una antorcha de hojas de cocotero con el conjuro apropiado y, una vez más, purificar la canoa.

Después de otra sesión de varios días, todo el exterior de la canoa queda pintado de tres colores. Otra vez, sobre cada uno de ellos se entona un conjuro especial, el más importante sobre

el color negro. Este último no se omite nunca, mientras que los conjuros sobre el rojo y el blanco son optativos. En el rito del color negro, de nuevo, se utiliza una mezcla de sustancias: una hoja de helecho seca, hierba y un nido de *posisiku,* todo lo cual se carboniza con varios pericarpios de coco, y los primeros brochazos de pintura negra se dan con esta mezcla. El resto se pinta con pintura al agua de cocos carbonizados. Para el color rojo se utiliza una especie de ocre importado de las islas d'Entrecasteaux; el blanco está hecho de tierras pizarrosas que se encuentran en ciertos lugares de la costa.

Las velas se fabrican en otro día, generalmente en la aldea, en trabajo comunitario; y con cierto número de personas colaborando, el tedioso y complicado trabajo se lleva a cabo en un tiempo relativamente corto. Se produce en el suelo el esquema triangular de la vela, por lo genera! utilizando velas viejas como modelo. Una vez está esto hecho se extienden por el suelo cintas de hojas secas de pandano y se sujetan, en primer lugar, a los bordes de las velas. Luego, empezando por el ápice del triángulo, los tejedores colocan cintas radiadas hacia la base, cosiéndolas entre sí con punzones de espina de lija y utilizando como hilo finas cintas de hojas de pandano especialmente resistentes. Se cosen dos capas de cintas, una encima de la otra, para conseguir una textura sólida.

IV. [*CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LAS ETAPAS DE CONSTRUCCIÓN DE UNA CANOA*]

Ahora la canoa está completamente lista para la botadura. Pero antes de relatar la ceremonia de la botadura y las fiestas que la acompañan, debemos hacer un par de observaciones generales sobre el proceso que acabamos de describir.

El conjunto de la primera etapa de la construcción de la canoa, es decir, la tala del árbol; el vaciado del tronco y la preparación de los otros elementos que la componen, con todas las magias que lo acompañan, sólo tienen lugar cuando se construye una canoa nueva.

Pero la segunda etapa se lleva a cabo con todas las canoas antes de cada gran expedición kula por alta mar. En tales ocasiones, todas las canoas se amarran de nuevo, se vuelven a calafatear y se repintan. Obviamente, para ello es necesario descomponerlas en todas sus piezas y luego acoplarlas, calafatearla y pintarla exactamente igual que se hace con una canoa nueva. Todos los ritos mágicos propios de estas tres operaciones se celebran por tanto, en su debido orden, para la canoa que se revisa. De modo que, respecto a la segunda etapa de la construcción de la canoa, podemos decir que, no sólo se realiza siempre vinculada

al Kula, sino que ninguna gran expedición tiene lugar sin su acompañamiento.

Hemos hecho una descripción de los ritos mágicos y hemos especificado las creencias asociadas con cada uno. Pero hay otro par de características generales que debemos mencionar. En primer lugar, lo que podría denominarse la «dimensión ceremonial» de los ritos mágicos. O sea, ¿hasta qué punto se interesan los miembros de la comunidad por la celebración de estos ritos, si es que se interesan?; y si es así, ¿toman parte activa en ellos o simplemente prestan atención y se comportan como un público interesado? o, aunque estén presentes, ¿prestan poca atención y muestran escaso interés?

En la primera etapa de la construcción de la canoa los ritos los celebra el propio mago con sólo unos pocos colaboradores ayudándole. El público de la aldea, en general, no se siente lo bastante interesado y atraído como para asistir, ni las costumbres les presionan a hacerlo. El carácter general de estos ritos se parece más a la realización de un trabajo técnico que a una ceremonia. La preparación de las hierbas para la magia *ligogu,* por ejemplo, y su embrujamiento se lleva a cabo de hecho de la misma forma que cualquier otra ocupación, y nada en el comportamiento del mago ni en el de los que casualmente se agrupan alrededor, indica que esté ocurriendo algo de especial interés en el trabajo rutinario.

A los ritos de la segunda etapa concurren *ipso jacto* todos los que tienen que ayudar a montar las distintas piezas y a la amarradura, pero en conjunto no tienen ninguna tarea especial que cumplir durante la celebración de los ritos. Respecto al grado de atención y al comportamiento durante las celebraciones mágicas, por supuesto, depende en gran medida de si el mago oficiante es un jefe de gran importancia o de bajo rango. En cualquier caso, se observa cierto decoro e incluso silencio. Pero muchos de los presentes pueden volverse e incluso marcharse si así lo desean. El mago no da la impresión de un alto sacerdote oficiando una ceremonia solemne, sino más bien la de un trabajador especializado haciendo una operación particularmente importante de su trabajo. Debe recordarse que todos los ritos son sencillos y que, en público los conjuros se entonan en voz baja y de prisa, sin pretender efectos fonéticos especiales. Además, los ritos del calafateo y del *wayugo* se celebran, al menos en algunos tipos de magia, en la choza del mago sin que asista nadie, como es el caso de la pintura negra.

Otro punto de gran importancia es lo que podríamos llamar la jerarquía de los ritos mágicos. En la magia de las canoas, por ejemplo, la expulsión del *tokway,* el ritual de cortar las cuerdas que sirven para arrastrar el tronco, la magia de la azuela (*ligolu),* la de la liana, la del calafateo y la de la pintura negra nunca pueden suprimirse. En cambio, los demás ritos son optativos,

pese a que algunos se realicen habitualmente. Pero incluso dentro de los que se consideran indispensables no todos tienen la misma importancia en la mitología y la mentalidad indígenas, lo cual se manifiesta con claridad en el comportamiento de los nativos y en la manera en que hablan de tales ritos. De tal forma que el término general para designar la magia de la canoa es tanto *wayugo* como *ligogu*, de lo que deducimos que estos dos conjuros se consideran los más importantes. Un individuo puede decir que su *wayugo* es mejor que el de otro o que ha aprendido su *ligogu* de su padre. Además, ya veremos en el mito de la canoa cómo ambos ritos se mencionan allí de manera explícita. A pesar de que la expulsión del *tokway* siempre se lleva a cabo, es evidente que los indígenas le conceden una importancia menor. Igual sucede con la magia del calafateo y de la pintura negra.

Una cuestión menos importante, aunque de gran interés, es la magia maléfica (*bulubwalata*) y la violación de tabús. Es necesario mencionar algunos exorcismos contra estas influencias y decir algo sobre ellas. El término *bulubwalata* abarca todas las magias maléficas y de brujería. Hay una que se dirige a los cerdos y les hace escapar de sus propietarios hacia la maleza; existe una *bulubwalata* para desviar el afecto de la esposa o de la prometida; existe magia maléfica —y quizá sea la más temida— contra la lluvia, que produce sequía y hambre. La magia maléfica contra las canoas, que las hace lentas, pesadas y poco marineras, también es muy temida. Hay muchos individuos que pretenden conocerla, pero es muy difícil para el etnógrafo recoger los conjuros y yo solamente conseguí hacerme con uno. Se supone que siempre la usan los propietarios de canoas contra los barcos que tienen por rivales peligrosos del suyo.

Hay multitud de tabús que se refieren a la canoa ya construida y los encontraremos más adelante cuando hablemos de la navegación y el manejo de la canoa. Pero antes de llegar a esta etapa, cualquier profanación del tronco del que se vacía la canoa con cualquier sustancia impura la hace lenta y mala; y si cualquier persona camina sobre el tronco de la canoa o se monta encima da lugar a las mismas consecuencias.

Otro punto debe mencionarse aquí. Como hemos visto, el primer rito mágico de la segunda etapa de la construcción se celebra en favor de los tableros de las proas. Se impone el problema de si los dibujos de estas bordas tienen alguna significación mágica. Debe entenderse con claridad que cualquier conjetura o especulación sobre los orígenes debe quedar rígidamente excluida de un trabajo etnográfico de campo como éste. Para encontrar una respuesta empírica, desde el punto de vista sociológico, el etnógrafo tiene que considerar dos clases de hechos. Antes que nada debe preguntar a los indígenas directamente si los tableros de las proas, en sí mismos o por los motivos que los decoran, tienen significación mágica. Tanto si se lo pregunta

a un individuo normal como si lo hace a un especialista en magia de las canoas y la talla, en Kiriwina siempre recibirá la misma respuesta negativa. Luego puede preguntarse si en el ritual mágico de los conjuros no se hace referencia a los tableros de las proas ni a ninguno de sus motivos decorativos. Aquí también, en conjunto, las pruebas son negativas. Quizá en un conjuro, y no de los pertenecientes a la magia de la canoa, sino a la del Kula (véase más adelante, cap. XIII, aptdo. II, la fórmula *Kayikuna Tabuyo),* aparece una alusión a los tableros de las proas, pero sólo nombrados en términos genéricos y no refiriéndose a ningún motivo decorativo especial. Por lo tanto, la única relación entre la decoración de la canoa y la magia de la canoa consiste en que sobre ella se celebran dos ritos mágicos, uno ya mencionado y el otro que se mencionará al principio del capítulo siguiente.

La descripción de la construcción de la canoa, en realidad todos los datos presentados en este capítulo, se refiere únicamente a uno de los tipos de canoas de altura que se construyen en el distrito kula. Pues los indígenas de la mitad oriental del anillo utilizan embarcaciones mayores y, en ciertos aspectos, mejores que las *masawa.* La principal diferencia entre el tipo oriental y el occidental consiste en que las canoas mayores tienen el costado o borda más alto y, en consecuencia, mayor capacidad de carga y mayores posibilidades de inmersión. El mayor calado ofrece más resistencia a la deriva y eso permite que las canoas naveguen contra el viento. En consecuencia, las canoas orientales pueden hacer bordadas y, por tanto, en sus expediciones, estos indígenas son más independientes de la dirección del viento. Con esto mismo se relaciona la posición del mástil, que en este tipo está colocado en el centro y fijado de manera permanente, sin desmantelarse después de cada expedición. Obviamente, pues, no necesita cambiarse de posición cada vez que la canoa cambia de bordada.

No he presenciado la construcción de una *nagega* —así se llaman estas canoas—, pero creo que desde el punto de vista técnico es una tarea mucho más difícil que la construcción de una *masawa.* Según los informes de que dispongo, el ceremonial y la magia de la construcción son muy parecidos para ambas canoas.

La *nagega,* es decir, el modelo mayor y más marinero, se utiliza en el sector del anillo Kula que comienza en Gawa y acaba en Tubetube. También se utiliza en ciertas partes del distrito Massim exteriores al anillo del Kula, como en la isla del Sudeste y las pequeñas islas que la rodean, y también las utilizan los massim meridionales de tierra firme. Pero aunque su uso esté muy extendido, la construcción se ve confinada a unos pocos lugares. Los centros más importantes de construcción de *nagega* son Gawa, unas cuantas aldeas de las islas de Woodlark, las

islas Panayati y quizás uno o dos lugares de Missima. Desde estos puntos se venden canoas por todo el distrito y ésta es, desde luego, una de las modalidades comerciales más importantes de esta parte del mundo. En el distrito de Dobu, así como en las Amphlett, las Trobriand, Kitava e Iwa, se construyen y utilizan las canoas *masawa.*

Un aspecto de gran importancia en la relación de estas dos formas de canoa es que una se ha difundido a expensas de la otra durante las últimas generaciones. De acuerdo con informaciones dignas de crédito, recogidas en distintos lugares de las Trobriand y las Amphlett, el tipo *nagega,* es decir, la canoa más pesada, más resistente y más marinera, fue abandonada hace algún tiempo por los indígenas de las Amphlett y las Trobriand. La *masawa,* inferior en muchos aspectos, pero menos difícil y más rápida de construir, suplantó al modelo de mayor tamaño. En tiempos pasados, es decir, hace dos o tres generaciones, las *nagega* se utilizaban exclusivamente en Iwa, Kitava, Kiriwina, Vakuta y Sinaketa, mientras que los indígenas de las Amphlett y Kayleula utilizaban en general la *nagega* pero a veces navegaban en canoas *masawa.* Cuándo empezó el cambio y cuándo se completó, no podría decirlo. Pero el hecho es que, en nuestros días, incluso las aldeas de Kitava e Iwa construyen la canoa más pequeña llamada *masawa.* Así, uno de los elementos culturales más importantes se difundió del Sur hacia el Norte. Hay, sin embargo, un aspecto del que no he conseguido una información segura: si en otros tiempos las Trobriand importaban las *nagega* de Kitava o si las fabricaban allí con artesanos importados (como todavía se hace a veces en Kiriwina) o si los trobriandeses sabían hacer las canoas grandes. No cabe duda de que, de cualquier forma, en otros tiempos los indígenas de Kitava e Iwa solían hacerse sus propias canoas *nagega.* El mito de Kudayuri (véase capítulo XII) y la magia que conlleva se refiere a este tipo de canoa. Por lo tanto, en cualquier caso, en este distrito y probablemente en las Trobriand y en las Amphlett también, no sólo el uso de las canoas mayores, sino también su construcción, se ha sustituido por el de las menores, las *masawa,* que ahora encontramos por todos estos lugares.

VI. Botadura de la canoa y visita ceremonial. La economía tribal de las islas Trobriand

I. [LA BOTADURA]

Pintada y decorada, ahora la canoa está lista para la botadura; una fuente de orgullo para los propietarios y los constructores y un objeto que despierta la admiración del resto de los espectadores. Un nuevo barco no significa solamente un nuevo objeto utilitario; es un nuevo ser que nace, algo a lo que estará ligado el futuro destino de los marinos y de lo que ellos dependerán. No cabe duda de que los indígenas también tienen este sentimiento y lo manifiestan en sus costumbres y comportamientos. La canoa recibe un nombre propio y se convierte en un objeto de gran interés para todo el distrito. Sus cualidades, logros estéticos y probables ventajas y defectos se comentan por Ja noche alrededor de los fuegos. El propietario, sus parientes y sus compañeros de aldea hablarán de ella con las acostumbradas exageraciones y ostentaciones, y los demás se mostrarán muy interesados en verla y en contemplar sus logros. Así, la institución de la botadura ceremonial no es una mera formalidad reglada por la costumbre; corresponde a una necesidad psicológica de la comunidad, despierta gran interés y congrega mucho público, incluso cuando la canoa pertenece a una comunidad pequeña. Cuando se bota la canoa de un gran jefe, sea el de Kasanai o el de Omarakana, Olivilevi o Sinaketa, más de mil indígenas se reúnen en la playa.

Esta exhibición pública y festiva de la canoa acabada, con todas las pinturas y los ornamentos, no sólo está en armonía con los sentimientos de los indígenas hacia una nueva embarcación; también corresponde a la manera en que suelen tratar todos los resultados de las actividades económicas. Sea en la horticultura o en la pesca, en la construcción de viviendas o en las realizaciones artesanales, existe una tendencia a exhibir los productos, a componerlos e incluso a adornarlos de determinadas maneras, de forma que produzcan el mayor efecto estético. En la pesca sólo hay rasgos sueltos de esta tendencia, pero en la horticultura asume grandes proporciones, y la forma de llevar a cabo el trabajo, el arreglo y exhibición de los productos de los huertos es uno de los rasgos más característicos de la vida tribal y significa mucho tiempo y trabajo.[1]

1. *Cf.* capítulo II, apartados III y IV, y algunos de los apartados siguientes de este capítulo.

Poco después de pintar y adornar la canoa se fija una fecha para la botadura ceremonial y la prueba, la fiesta de *tasasoria*, como la llaman. Se anuncia a los jefes y dirigentes de las aldeas vecinas. Los que poseen canoas y pertenecen a la misma comunidad kula tienen que concurrir siempre con sus canoas y tomar parte en la regata que se celebra con esta ocasión. Como las nuevas canoas siempre se construyen a propósito de una expedición kula, y como las otras canoas tienen que ser revisadas o reemplazadas, lo normal es que el día de *tasasoria* toda una flota de canoas de nueva planta, o renovadas, se reúnen en la playa, todas resplandecientes de colores frescos y adornos de conchas de cauri y banderolas de pandanos blanqueados.

La botadura se inicia con un rito del *mwasila* (magia kula) llamado *Kaytalula wadola waga* («manchar de rojo la boca de la canoa»). Después que los indígenas han quitado las hojas de coco trenzadas con que la canoa se protegía del sol, el *toliwaga* entona un conjuro sobre el rojo ocre y mancha la proa y la popa de la canoa. Una concha especial de cauri, sujeta a los tableros de proa (*tabuyo*), se mancha en cada extremo. Después se bota la canoa, los habitantes de la aldea la empujan al agua sobre los rodillos de madera colocados transversalmente que sirven de rampa. Esto se realiza entre gritos y aullidos, como cada vez que un trabajo se hace de forma ceremonial y festiva, por ejemplo, cuando un individuo recoge y entrega ceremonialmente la cosecha a su hermano político, o cuando un hortelano de tierra adentro deja un regalo de ñames o taros frente a la casa de un pescador, o cuando se le entrega en contrapartida el regalo de pescado.

De este modo, por fin se bota la canoa, después de una larga serie de trabajos y ceremonias, esfuerzos técnicos y ritos mágicos.

Después que se ha efectuado la botadura tiene lugar una fiesta, o mejor dicho, un reparto de alimentos (*sagali*) sometido a toda clase de formalidades y ritos. Tal reparto se hace siempre que el *toliwaga* no ha sido el constructor de la canoa y, por lo tanto, tiene que retribuir al artesano y sus colaboradores. También se hace siempre que se bota la canoa de un gran jefe, con objeto de celebrar la ocasión, hacer ver su riqueza y generosidad, y para darles alimentos a la mucha gente que ha participado en la construcción.

Después que el *sagali* (reparto ceremonial de alimentos) ha concluido, normalmente por la tarde, se enjarcia la nueva canoa, se levanta el mástil, se coloca la vela y, con todos los demás barcos, hace un recorrido de prueba. No es una competición en el estricto sentido de la palabra. La canoa del jefe, que por supuesto tiene que ser en general mejor y más rápida, de cualquier forma siempre gana la regata. Si no es la que navega más rápido, probablemente las otras se las arreglan para mantenerse

detrás. La regata es, sobre todo, una forma de exhibir la nueva canoa junto a las otras.

Para ilustrar de forma concreta el ceremonial propio de la construcción y botadura de la canoa puede servir un ejemplo sacado de la realidad. Por lo tanto, describiré la *tasasoria* que presencié en la playa de Kaulukuba en febrero de 1916, cuando se botó la nueva canoa de Kasana'i. Ocho canoas tomaron parte en la regata, es decir, todas las canoas de Kiriwina que forman lo que he denominado una «comunidad kula», el grupo social que organiza las expediciones kula como una sola unidad y que se mueve dentro de unos mismos límites (geográficos) para realizar el intercambio de objetos preciosos.

El gran acontecimiento que dio lugar a la construcción y la renovación de las canoas fue la expedición kula que habían planeado To'uluwa y su comunidad kula. Debían dirigirse hacia el Este, a Kitava, a Iwa o Gawa, a veces incluso a Muruwa (islas de Woodlark), aunque estos indígenas no practican el Kula directamente con estas islas. Tal como suele hacerse en estos casos, meses antes de la fecha aproximada de la partida se hacen planes y cálculos, se cuentan historias de viajes anteriores, los ancianos evocan sus recuerdos personales y aportan lo que saben, por los relatos de sus mayores, sobre las épocas en que no se conocía el hierro y todo el mundo tenía que navegar hacia el Este en busca de las piedras verdes que se extraían en las canteras de Suloga, en la isla de Woodlark. Y así, como ocurre siempre que se habla de acontecimientos futuros junto a los fuegos de las aldeas, la imaginación sobrepasa todos los límites de lo plausible; y las esperanzas y las perspectivas se inflan más y más. Al final, cada cual llegó a creerse que su grupo iría, por lo menos, hasta el extremo oriental de las Marshall Bennett (Gawa), mientras que tal y como se presentaron las circunstancias no llegaron más allá de Kitava.

Para esta ocasión se construyó una nueva canoa en Kasana'i; la hizo el propio Ibena, jefe de esta aldea, un hombre de rango equivalente al del jefe más alto (de hecho, su pariente), pero con menos poder. Ibena es un constructor habilidoso y un buen tallista, y no existe ninguna clase de magia en que no pretenda estar versado. La canoa se construyó bajo su dirección, él mismo esculpió las bordas y también celebró los ritos mágicos y, por supuesto, actuó de *toliwaga.*

En Omarakana la canoa tuvo que ser ligeramente reparada; tuvo que ser amarrada de nuevo y repintada. Para hacer esto, To'uluwa, el jefe, hizo llamar a un maestro artesano y tallista de la isla de Kitava, el mismo que un par de años antes había construido la canoa. También se le tuvo que hacer una vela nueva al barco de Omarakana, porque la vieja era demasiado pequeña. La ceremonia de la *tasasoria* (botadura y regata) debería haberse hecho, según la costumbre, en la playa de Kasa-

na'i, pero como la aldea hermana Omarakana es mucho más importante tuvo lugar en Kaulukuba, en la costa de esta última.

Cuando se aproximaba la fecha prevista todo el distrito estaba atareado con los preparativos, los poblados costeros tenían que poner sus canoas a punto mientras que las comunidades del interior preparaban sus nuevos vestidos de fiesta y la comida. Los alimentos no estaban destinados al consumo, sino a ser ofrecidos al jefe para su *sagali* (reparto ceremonial). Sólo las mujeres de Omarakana tenían que cocinar para la gran comida festiva que se celebraría a la vuelta de la *tasasoria.* En las Trobriand, cuando al anochecer se ve a las mujeres internarse en la maleza para recoger grandes cantidades de leña, esto es signo indubitable de la proximidad de una fiesta. A la mañana siguiente se utilizarán para el *kumkumuli,* para guisar la comida en el suelo, lo cual es una de las formas de cocinar propias de las ocasiones festivas. La tarde de la ceremonia de la *tasasoria,* las gentes de Omarakana y Kasana'i estaban muy ocupadas en otros numerosos preparativos, yendo y viniendo de la playa, llenando cestas de ñame de el *sagali,* poniendo a punto sus adornos y vestidos de fiesta para el día siguiente. Vestido de fiesta quiere decir, para la mujer, una nueva falda de hierba, de vivos colores rojo, blanco y púrpura, y para el hombre, una hoja del pubis recién blanqueada, blanca como la nieve, hecha del tronco de las hojas de la areca.

La mañana del día convenido, bien temprano, se empaqueta la comida en cestas de hojas trenzadas, se ponen encima los enseres personales y se cubre todo, como es costumbre, con una esterilla doblada, y se llevan a la playa. Las mujeres llevan en la cabeza las grandes cestas en forma de enormes campanas invertidas, los hombres llevan un palo al hombro, con una cesta en forma de bolsa a cada extremo. Otros hombres trasladan los ramos, los escotillones, el aparejo y la vela, ya que esta parafernalia se guarda siempre en el poblado. De una de las aldeas salen varios hombres transportando uno de esos grandes recipientes prismáticos de comida, hechos de estacas, en dirección al *raybwag* (arrecife de coral) para ofrecérselo al jefe de Omarakana como aportación suya al *sagali.* La aldea toda estaba en actividad y por los alrededores, atravesando los bosquecillos circundantes, grupos de gentes venidas del interior se precipitaban hacia la playa. Cerca de las ocho de la mañana salí del poblado con un grupo de notables. Una vez atravesado el cinturón de árboles frutales y palmeras, especialmente denso alrededor del poblado de Omarakana, entramos entre los dos muros verdes de los caminos normales, monótonos, de las Trobriand, que cruza por entre arbustos bajos. De pronto, saliendo al campo abierto cultivado, pudimos ver más allá de un suave declive las empinadas lomas del *raybwag*, una maleza de vegetación exuberante y monumentales rocas de coral gris que se levantan dise-

minadas. Por en medio se desliza el sendero siguiendo un curso intrincado junto a pequeños precipicios y elevadas protuberancias, bordeando enormes higueras viejas que extienden a su alrededor muchos troncos y raíces aéreas. En lo alto de la colina, de repente, el azul del mar brilla entre el follaje y el rugido de las olas que rompen en el arrecife resuena en los oídos. Pronto nos encontramos entre la multitud reunida en la playa, cerca del gran cobertizo de la embarcación de Omarakana.

Alrededor de las nueve todo el mundo estaba a punto en la playa. El sol del este nos daba de lleno, pero todavía no estaba lo bastante alto para que la luz cayera vertical y sufriéramos las consecuencias del mediodía del Trópico, en que las sombras, en vez de resaltar los detalles, borran las superficies verticales y lo convierten todo en nebuloso e informe. El cuadro presenta un aspecto brillante y alegre, y el marrón vivo de los cuerpos hace un bonito contraste con el verde del follaje y la arena del fondo. Los indígenas iban embadurnados de aceite de coco y adornados de flores y pinturas en la cara. Llevaban grandes corolas de hibiscos rojos en el pelo; una guirnalda de flores blancas que desprenden un delicioso perfume corona los densos y negros mechones. Había una hermosa exposición de tallas de ébano, bastones y cucharas de la cal. Había cacharros de la cal decorados, objetos de adorno personal tales como cinturones de discos de concha roja o de pequeñas conchas de cauri, barritas de la nariz (muy poco utilizadas hoy en día) y otros artículos de todo el mundo conocidos a través de las colecciones etnológicas de los museos, y en general conocidos como «objetos ceremoniales», aunque, como ya he dicho más arriba (cap. III, apartado III), la denominación «objetos de gala» estaría mucho más en consonancia con el significado correcto de las palabras.

En las fiestas populares, como ésta que se ha descrito, es cuando estos objetos de gala —algunos de ellos sorprendentes por su perfección artística— salen a la luz en la vida indígena. Antes de tener ocasión de ver arte salvaje en una auténtica exposición en su propio medio, siempre había tenido la impresión de que existía algún tipo de incongruencia entre el acabado artístico de tales objetos y la rudeza general de la vida salvaje, una rudeza determinada precisamente por el aspecto estético. Uno se imagina cuerpos desnudos mugrientos, sucios, una pelambrera llena de bichos y otros detalles prosaicos que complementan la idea convencional del «salvaje» —y en algunos aspectos la realidad confirma lo que uno ha podido imaginarse. Pero, en realidad, la incongruencia desaparece al ver al arte nativo en su contexto real. La chusma de indígenas en fiesta, con el hermoso color marrón-dorado de sus pieles realzado por el agua y el aceite con que se lavan el cuerpo, y embellecidas por las vivas tonalidades blancas, rojas y negras del maquillaje facial, las plumas y adornos; con los objetos de ébano exquisitamente tallados y

pulidos; con sus cacharros para la cal bien trabajados, posee una elegancia propia, sin ningún detalle estridente que rompa, por incongruente o grotesco, con su estética. Existe una evidente armonía entre el buen humor y el despliegue de colores y formas y la manera en que se ponen y se llevan los adornos.

Los que vienen desde lejos, y podrían estropearse los arreglos y maquillajes en el largo camino, se lavan con agua y se untan grasa de nuez de coco justo antes de entrar en el lugar de la fiesta. Por lo general el maquillaje esmerado tiene lugar más tarde, cuando se acerca la hora crucial de la ceremonia. En esta ocasión, después que los preliminares (reparto de alimentos, llegada de las otras canoas) hubieran terminado y justo antes de empezar la regata, la aristocracia de Omarakana —las mujeres y niños de To'uluwa, sus parientes y él mismo— se retiró tras unos abrigos cerca del cobertizo del barco y se pusieron a pintarse por completo las caras de blanco, rojo y negro. Machacaron una nuez de betel tierna y las mezclaron con cal y se pusieron con las manos la pasta resultante en el mortero de betel; luego se aplicaron un poco de resina negra aromática (*sayaku)* y cal blanca. Como la costumbre de usar espejos no está todavía muy asentada en las Trobriand, unas personas pintan a otras y ambas ponen gran cuidado y paciencia en la operación.

La numerosa multitud pasa el día sin tomar muchos refrigerios —este es un rasgo que diferencia claramente a las fiestas kiriwinianas de nuestro ideal de pasatiempos o picnic. No se cocina nada, sólo se comen algunos plátanos esporádicos y se beben y comen nueces de cocos verdes. Pero incluso estos refrigerios se consumen con gran felicidad.

Como pasa siempre en tales ocasiones, la gente se reunió por grupos, haciendo su propio corrillo los visitantes de cada aldea. Los habitantes del lugar permanecían en los cobertizos de sus barcos, los de Omarakana y Kurokaiwa tienen su cuartel general en la playa de Kaulukuba. En cuanto a los demás, permanecieron en grupos, ocupando una posición en la playa que correspondía a su distribución regional; es decir, los hombres de la aldea del Norte ocupaban la zona norte de la playa, los del Sur se instalaron según la dirección que les correspondía, de tal forma que los pueblos vecinos en la realidad estaban también vecinos aquí junto al mar. La muchedumbre no se mezcló y nadie circulaba de un grupo a otro. Los aristócratas debido a su dignidad personal, las personas humildes a una modestia impuesta por la costumbre, permanecían en sus sitios. To'uluwa estuvo sentado en la plataforma levantada con este propósito prácticamente durante toda la fiesta, salvo cuando se acercó a su barco para disponerlo para la regata.

El cobertizo de la embarcación de Omarakana, a cuyo alrededor se agruparon el jefe, su familia y otros convecinos, fue el centro de atracción de toda la fiesta. Bajo una de las palmeras

se levantó una plataforma de bastante altura par acomodar a To'uluwa. Enfrente de las cabañas y cobertizos estaban colocados los recipientes prismáticos de la comida (*pwata'i*). Los habitantes de Omarakana y Kasana'i los confeccionaron para el día previsto y los llenaron en parte de ñames. El resto tenía que completarlo la gente de los otros pueblos el día de la regata de canoas. Conforme iban llegando a la playa, pueblo tras pueblo, llevaban su contribución y, antes de aposentarse en su zona correspondiente de la ribera, rendían una visita al jefe y le ofrecían sus tributos. Estos tributos se colocaban dentro de las *pwata'i.* No todas las aldeas aportan su cuota, pero la mayoría lo hacen, aunque algunas tan sólo aporten unas pocas cestas. Una de ellas llevó un *pwata'i* completo, lleno de ñames, y se lo ofreció al jefe.

Mientras tanto llegaron las ocho canoas, incluyendo la de Kasana'i, cuya botadura ceremonial se había celebrado aquella misma mañana, con sus ritos mágicos, en una playa a una media milla de este lugar. La canoa de Omarakana se botó también esta misma mañana con el mismo rito ceremonial de rigor. Esta celebración estaba a cargo de To'uluwa, el jefe. Sin embargo, éste es incapaz de recordar las fórmulas mágicas —de hecho, nunca ejecuta las magias que su rango y oficio le imponen—; en esta ocasión uno de sus parientes ofició los ritos. Este es un caso típico de norma que, aunque todas las personas interrogadas coinciden en calificarla de muy rigurosa, en la realidad suele transgredirse. Si se pregunta de forma directa, todo el mundo contestará que este rito, como todos los del *mwasila* (magia kula), está a cargo del *toliwaga.* Pero cada vez que debía oficiar, To'uluwa encontraba una excusa y delegaba en otra persona.

Cuando todas las canoas, así como las aldeas importantes, estuvieron presentes tuvo lugar el *sagali* (ceremonia del reparto). Se repartieron alimentos entre las gentes de diversas aldeas, especialmente de las que tomaban parte en la regata o que habían asistido a la construcción de la nueva canoa. Observamos, pues, que la comida reunida por todas las aldeas antes del *sagali* es simplemente redistribuida entre ellas, después que el jefe haya añadido una cantidad considerable; éste es, sin duda, el procedimiento habitual del *sagali.* En el caso que nos ocupa, la parte del león se la llevaron, como es de suponer, los de Kitawa que habían ayudado a la construcción.

Después del *sagali,* se trasladaron las canoas a un mismo lugar y los indígenas comenzaron a prepararlas para la regata. Se levantaron los mástiles y las amarras y se dispusieron las velas. Acto seguido se adentraron en el mar, reuniéndose a una media milla de la costa, tras la barrera de arrecifes; y a la señal dada por uno de ellos, todas arrancaron. Como se ha dicho antes, no se trata de una competición propiamente dicha, en que las canoas deban empezar rigurosamente al mismo tiempo, deban recorrer una misma distancia y se propongan demostrar cuál es

la más rápida. Aquí se trataba, como siempre, de una simple exhibición de los barcos navegando tan bien como les fuera posible, que saliendo más o menos al mismo tiempo se dirigen en la misma dirección y cubren prácticamente la misma distancia.

Respetando el programa de la jornada, el *sagali* se terminó antes del mediodía. Hubo una pausa y luego, alrededor de la una del mediodía, los indígenas empezaron a enjarciar las canoas. Las distintas maniobras ocuparon un rato, y hacia las tres de la tarde comenzó la regata. Cerca de las cuatro todo había terminado, y media hora más tarde los barcos de las otras aldeas emprendieron el regreso y la gente que estaba en la playa se dispersó, de forma que a la puesta del sol, o sea hacia las seis de la tarde, la playa se quedó desierta.

Así fue la ceremonia *tasasoria* que yo presencié en febrero de 1916. Vista como espectáculo ofrecía un hermoso, aspecto. En una visión superficial apenas podríamos descubrir ningún rasgo de la influencia o interferencia del hombre blanco. Yo era el único blanco allí presente y detrás mío sólo dos o tres maestros misioneros indígenas vestían ropas de algodón blanco. Entre el gentío restante se veía algún que otro trapo de colores, atado al cuello a modo de *foulard* o a la cabeza. Pero aparte de esto, no había más que un pulular de cuerpos morenos desnudos, resplandientes por el aceite de coco, adornados con los nuevos vestidos de fiesta, destacándose aquí y allá las faldas de hierba a tres colores de las mujeres.

Pero he aquí que un observador más avisado, capaz de advertir los distintos síntomas de modificación, descubriría cambios profundos con respecto a las situaciones originales de este tipo de asambleas indígenas. En efecto, unas tres generaciones atrás, incluso el aspecto exterior hubiera sido distinto. Entonces los indígenas hubieran ido armados con escudos y lanzas; algunos hubieran llevado armas decoradas, tales como grandes sables hechos de una madera muy dura, garrotes de ébano o pequeños venablos. Un examen más minucioso nos descubriría otros muchos adornos y decoraciones, como los palitos de la nariz, espátulas para la cal de finísima talla, calabazas con grabados al fuego, accesorios algunos de ellos en desuso y que los que se usan son de una factura menos cuidada o bien carecen de decoración.

Pero otros cambios más profundos han modificado las condiciones sociales. Hace tres generaciones, tanto las canoas como las personas que concurrieron a la costa hubieran sido más numerosas. Como se ha mencionado más arriba, en los viejos tiempos hubieran habido unas veinte canoas en Kiriwina frente a las ocho que hay en la actualidad. Además, el prestigio mucho más considerable del jefe y el mayor relieve que adquiría el acontecimiento hubieran atraído mayor afluencia de gente, aparte de que entonces era más nutrida la población. Hoy en día, otros

intereses —buscar perlas, trabajar para los plantadores blancos— desvían la atención de los indígenas, a la vez que muchos asuntos relacionados con la misiones, el Gobierno o el comercio eclipsan la importancia de las viejas costumbres.

En otros tiempos, además, la gente hubiera conservado sus lugares correspondientes en la playa de forma mucho más estricta, según la distribución regional, los hombres de una misma comunidad hubieran permanecido todavía más juntos y mirando con desconfianza y quizá con hostilidad a los otros grupos, especialmente a aquellos con los que mantenían querellas hereditarias. La tensión general se rompería a menudo con peleas y batallas en miniatura, sobre todo en el momento de dispersarse y durante el camino de vuelta.

Una de las particularidades importantes de esta reunión, y sin duda una de las que mayor interés suscitan entre los indígenas, el reparto de alimentos, hubiera sido bien distinta. El jefe, que yo veía sentado en el estrado, tan sólo rodeado de varias esposas y de un pequeño séquito, hubiera tenido (en las condiciones sociales de antaño) tres veces más esposas y, en consecuencia, de parientes políticos, y como de ellos depende la mayor parte de su renta, hubiera podido servir un *sagali* mucho mayor de lo que actualmente le es posible.

Hace tres generaciones la fiesta toda hubiera sido, en general, mucho más solemne y dramática para los indígenas. La distancia que separa a la vecina isla de Kitava ha disminuido, por así decirlo, hoy en día; en el pasado esta distancia no podía salvarse rápidamente como ahora con el vapor de los blancos. Entonces, los únicos medios para llegar hasta allí eran las canoas que yacen en la playa y, aunque ahora las tengan en gran consideración, es de suponer que a ojos de los indígenas su valor ha decrecido bastante. Los contornos de la isla que se dibujan en la lejanía, con la pequeña flota de canoas en la playa, componen para los indígenas el escenario del primer acto de las expediciones a ultramar. Una rica carga de brazaletes de concha y la llegada de muchos otros utensilios muy codiciados, las noticias que se reciben de las tierras lejanas, todo esto tenía mucha más relevancia en otros tiempos que ahora. La guerra, la danza y el Kula aportaban a la vida tribal sus elementos románticos y heroicos. Hoy día la guerra está prohibida por el Gobierno, y la danza desacreditada por los misioneros; sólo permanece el Kula y ya desposeído de algunos de sus encantos.

II. *[LA ESTRUCTURA SOCIAL DEL TRABAJO]*

Antes de pasar a la etapa siguiente, conviene detenerse en el desarrollo de la expedición kula para considerar una o dos cues-

tiones de mayor importancia general. En el curso de esta exposición hemos abordado, pero sin insistir demasiado, ciertos problemas de sociología del trabajo. En el comienzo del capítulo precedente se ha dicho que la construcción de la canoa requiere una organización del trabajo bien precisa y, en efecto, vimos cómo en el curso de la construcción se empleaban distintos métodos de trabajo y, especialmente hacia el final, se utilizaba mucho el trabajo en equipo. Además, cómo durante la ceremonia de la botadura el propietario remuneraba al experto y a sus colaboradores. Por lo tanto, serán estos dos puntos, la organización del trabajo, y en particular del trabajo en equipo, y el sistema de pago al experto, los que merezcan un desarrollo más amplio.

La organización del trabajo. Ante todo es importante resaltar que un kiriwiniano puede trabajar bien, eficazmente y con continuidad. Pero necesita trabajar por un incentivo real: debe verse impulsado por alguna obligación prestablecida en las normas tribales o por ambiciones y valores también dictados por la costumbre y la tradición. La ganancia, que suele ser el estímulo para el trabajo en las comunidades más civilizadas, nunca actúa como incentivo en los medios indígenas primitivos. Por lo tanto, cuando un blanco intentaba servirse de ella para inducir al trabajo a un indígena, se revelaba muy poco eficaz.

Esta es la razón por la que la acusación tradicional de pereza e indolencia de los indígenas no sólo es una constante del colono blanco medio, sino que se encuentra en buenos libros de viajes e incluso en trabajos etnográficos. En nuestros ámbitos, el trabajo representa, o era hasta hace muy poco tiempo, una mercancía vendible como cualquier otra en el mercado libre. Una persona acostumbrada a pensar en términos de la teoría económica corriente, aplicará naturalmente los conceptos de oferta y demanda al trabajo y los aplicará asimismo al trabajo de los indígenas. Una persona no preparada hace lo mismo, pero en términos menos complejos: como ve que los indígenas no trabajan bien para el blanco, incluso si se les tienta con una buena paga y se les trata bien, saca la conclusión de que tienen muy poca capacidad para el trabajo. Este error se debe al mismo motivo que yace en el fondo de todos nuestros prejuicios contra las personas de otras culturas. Si se saca a un individuo de su medie social, se le cortan *eo ipso* casi todos sus resortes morales, pierde el sentido de la eficacia económica e incluso su razón de ser Si después se le juzga con criterios morales, legales o económicos también ajenos, se obtendrá una estimación prácticamente caricaturesca.

Sin embargo, los indígenas no sólo son capaces de trabajar con habilidad, energía y constancia, sino que su misma estructura social les permite realizar un trabajo organizado. Al comienzo del capítulo IV se ha esbozado, en líneas generales, la

estructura social de la construcción de canoas, y ahora, después de haber expuesto con detalle las fases sucesivas, podemos confirmar lo que allí se había dicho y sacar algunas conclusiones a propósito de esta organización del trabajo. En primer lugar, como estamos utilizando esta expresión tan a menudo, debo insistir de nuevo en el hecho de que los indígenas son capaces de esta organización y, como veremos en las páginas siguientes, esta afirmación no es en absoluto gratuita. La concepción que acabamos de mencionar del salvaje perezoso, individualista e interesado, que vive a la merced de una Naturaleza generosa que regala los frutos maduros y a punto para él, descarta implícitamente la posibilidad de *creerles capaces de hacer un trabajo efectivo, integrado en un esfuerzo organizado por las fuerzas sociales.* Además, según una idea casi universalmente aceptada por los especialistas, los salvajes más primitivos están en una etapa preeconómica, de búsqueda individual de los alimentos, mientras que los más desarrollados, como por ejemplo los trobriandeses, viven en una etapa de economías domésticas aisladas. Esta concepción también ignora, cuando no la niega explícitamente, la posibilidad de un trabajo socialmente organizado.

Una concepción muy arraigada supone que, en las comunidades indígenas, cada individuo trabaja para sí, o que los miembros pertenecientes a una economía doméstica trabajan con el fin de abastecer a la familia de las cosas indispensables para vivir. Desde luego que una canoa, incluso una *masawa,* puede ser perfectamente construida por los miembros de una sola familia, aunque el rendimiento sea menor y se necesite más tiempo. A priori, pues, nada permite presagiar si se trata de un trabajo organizado, del esfuerzo aislado de un individuo o del de un pequeño grupo de personas que se aplicaran a esta labor. En realidad, en la construcción de las canoas, hemos visto a varios individuos dedicados cada uno a una tarea precisa y difícil, unidos sin embargo por un proyecto común. La división de tareas está enraizada en la estructura sociológica; algunos de los trabajadores iban a ser los propietarios efectivos de la canoa; otros pertenecían a una comunidad distinta y participaban en el trabajo sólo como un servicio al jefe. Unos trabajaban de cara a obtener beneficios directos del uso de la canoa; otros tendrían que ser remunerados. Hemos visto también que el derribo y vaciado del tronco y la decoración se hace, en algunos casos, entre varios hombres, y en otros corre a cargo de uno solo. De todos modos, los trabajos minuciosos de calafateo, pintado y montaje, así como la confección de las velas, se realizan en común en contraposición al trabajo individual. Y todas estas distintas tareas están encaminadas hacia un mismo propósito: conferirle el título de propietario de la canoa al jefe o al dirigente y asegurar el uso de la misma a toda la comunidad que depende de él.

Es evidente que esta diferenciación de tareas coordinadas

para un fin de interés general requiere un aparato social bien desarrollado que la respalde y, además, que este mecanismo social debe tener relación con los factores económicos y ser dependiente de ellos. Debe haber un jefe considerado como representante de un grupo; éste tiene ciertos derechos formales y privilegios y un determinado grado de autoridad, y también necesita disponer de una parte de la riqueza de la comunidad. Es necesario también que haya un individuo, o varios, con los conocimientos suficientes para dirigir y coordinar las operaciones técnicas. Todo esto es obvio; pero debe dejarse bien sentado que la fuerza real que asegura la cohesión de una colectividad y compromete a sus miembros con sus tareas es la obediencia de la costumbre, de la tradición.

Todo individuo sabe lo que se espera de él en virtud de su posición y actúa en consecuencia, tanto si se trata de la obtención de un privilegio como de la realización de una tarea o de admitir el *statu quo.* Sabe que siempre ha sido así y así es en todo el medio que le rodea, y por lo tanto que siempre será así. La autoridad del jefe, sus privilegios, el ritual de dar y tomar que existe entre el jefe y la comunidad, todo esto es, por así decirlo, el mecanismo a través del cual actúa la fuerza de la tradición. En un caso como éste no existen medios organizados de coacción física por los que la autoridad pueda imponer su voluntad. El orden se mantiene gracias al unánime impulso de adhesión a las normas y las leyes, a la costumbre, por las mismas razones psicológicas que en nuestra sociedad le impiden a un hombre de mundo hacer «lo que no se debe». La expresión «el derecho es la fuerza» no se puede aplicar a la sociedad trobriandesa. «La tradición es el derecho y el derecho significa fuerza» —ésta es más bien la norma que regula las fuerzas sociales en Boyowa y, me atrevería a decir, en casi todas las comunidades indígenas en este estadio cultural.

Todas las particularidades de la costumbre, todas las fórmulas mágicas, todas las ceremonias y los ritos que jalonan la construcción de una canoa, todas estas cosas vienen a reforzar el aparato de las obligaciones sociales. La importancia de las ideas mágicas y de los ritos como fuerzas integradoras ya se ha indicado al principio de esta descripción. Es fácil ver cómo aquello que forma parte de las ceremonias, es decir, la magia, la decoración, la presencia del público, se aúna con el trabajo en un todo que sirve para ordenarlo y organizarlo.

Sería conveniente extenderse sobre otro punto. He hablado antes del *trabajo organizado* y del *trabajo comunitario.* Estos dos conceptos no son sinónimos y es necesario distinguirlos bien. Según la definición ya dada, el trabajo organizado implica la cooperación de varios factores sociales y económicos. Otra cosa bien distinta es, sin embargo, cuando varias personas trabajando codo con codo se dedican a la realización de un mismo traba-

jo, sin ningún tipo de división técnica ni de diferenciación social de funciones. Por lo tanto, la empresa de la construcción de canoas en conjunto, en Kiriwina, es el resultado de un trabajo organizado. Pero el trabajo de unos veinte o treinta hombres que, codo con codo, amarran o calafatean la canoa es un trabajo comunitario. Esta última forma de trabajo tiene una gran ventaja psicológica. Es mucho más estimulante y más interesante, crea un espíritu de emulación que garantiza un trabajo de mejor calidad. Lo que uno o dos hombres tardarían un mes en hacer, veinte o treinta lo acaban en un día. En algunos casos, como en el transporte del pesado tronco de árbol desde la jungla a la aldea, la conjunción de fuerzas es casi indispensable. A decir verdad, la canoa se podría vaciar en el raybwag y, luego, unos pocos hombres con un poco de habilidad se bastarían para arrastrarla. Pero de todas formas resultaría fatigoso. De manera que, en determinados casos, el trabajo comunitario es de suma importancia y, en todos los casos, facilita mucho la ejecución. Desde un punto de vista sociológico esto es importante, pues implica mutua ayuda, intercambio de servicios y solidaridad en el trabajo a gran escala.

El trabajo comunitario es un factor importante en la economía tribal de los indígenas trobriandeses. Recurren a él para la construcción de las chozas-viviendas y de los almacenes de alimentos, para ciertos tipos de trabajos artesanales y para el transporte de toda clase de cosas, sobre todo en tiempo de cosecha, cuando se tienen que transportar grandes cantidades de productos de unas aldeas a otras, a menudo cubriendo grandes distancias. Por lo que respecta a la pesca, cuando varias embarcaciones salen juntas y pescan cada una por separado, se puede hablar de trabajo comunitario. Cuando, por el contrario, pescan en grupo y cada canoa tiene una tarea asignada, como suele hacerse algunas veces, nos encontramos ante trabajo organizado. Los trabajos en común se basan también en los deberes de urigubu o de los parientes políticos. Es decir, los parientes políticos de un hombre deben asistirle siempre que él les pida su cooperación. Caso de tratarse de un jefe, la colaboración se produce en gran escala: pueblos enteros concurren en su ayuda; a un hombre normal sólo algunas personas le prestan servicios. Cuando se acaba el trabajo hay siempre un gran reparto de alimentos, pero apenas puede considerarse un pago, ya que no es proporcional al trabajo de cada individuo.

Es en la horticultura, con mucho, donde el trabajo en común desempeña un papel más importante. En los huertos hay, por lo menos, cinco formas de trabajo en común, que se designan con un término propio y son distintas en su configuración sociológica. Cuando un jefe o dirigente convoca a los miembros de una comunidad aldeana y acuerdan trabajar sus huertos de forma comunitaria, a esto se le llama tamgogula. Cuando se ha

tomado esta decisión y se acerca la época de desbrozar el terreno para hacer nuevos huertos, se celebra un banquete en la plaza central al que asisten todos los hombres, pues con esta ocasión siegan la maleza de la parcela del jefe. Después desbrozan, asimismo, las parcelas de los demás, trabajando un día en cada una de ellas y obteniendo, en ese día, comida del propietario. Este procedimiento se repite en el curso de todas las fases del cultivo; en la construcción de las cercas, en la siembra de los ñames, en el acarreo de las estacas de soportes y, por último, en la escarda, que hacen las mujeres. En ciertas fases el trabajo hortícola se hace por separado, cada cual trabajando por su cuenta: éste es el caso de la limpieza del terreno después que ha sido quemado, de la poda de las raíces de los ñames cuando empiezan a producir tubérculos y de la recolección.

Por regla general hay varias fiestas comunales en el curso de la temporada y una al final del período *tamgogula.* Las huertas se trabajan de esta forma los años en que se celebran grandes danzas ceremoniales u otras fiestas tribales. Esto, por lo general, retrasa mucho el trabajo y luego es necesario hacerlo con rapidez y energía; así que el trabajo en común parece responder de forma básica a esta exigencia.

Cuando varias aldeas se unen para trabajar sus huertos comunitariamente, esto recibe el nombre de *bubalabisa.* Las dos formas no se diferencian mucho, salvo en los nombres y en el hecho de que en la última tienen que dirigir las operaciones más de un jefe o dirigente. El *bubalabisa* no tiene lugar más que en los sitios donde hay varias pequeñas aldeas aglomeradas, como ocurre con los complejos de Sinaketa, Kavataria, Kabwaku o Yalaka.

Cuando un jefe o dirigente, o un hombre con riquezas e influencia, convoca a sus súbditos o a los parientes políticos para que trabajen en su provecho, a esto se le da el nombre de *kabutu.* El propietario tiene que dar comida a todos los que cooperan. Puede convocarse un *kabutu* para un pequeño trabajo de huerta: por ejemplo, un dirigente puede invitar a sus aldeanos para que desbrocen, planten y coloquen sus cercas. Es evidente que siempre que alguien requiere un trabajo comunitario para la construcción de su vivienda o su almacén de ñame, el trabajo es del tipo *kabutu,* y así lo llaman los indígenas.

La cuarta forma de trabajo en común se llama *ta'ula* y tiene lugar siempre que se reúnen un grupo de aldeanos para hacer en común una fase del trabajo hortícola sobre bases de reciprocidad. No hay ningún pago especial o de importancia. El mismo tipo de trabajo en común extendido a todas las fases del cultivo recibe el nombre de *kari'ula* y puede considerarse como la quinta forma de trabajo comunitario que se emplea en la horticultura. Por último, se usa una palabra especial, *tavile'i,* cuando se quiere decir que los huertos se cultivan con trabajo individual

y que cada cual trabaja en su propia parcela. Es normal, sin embargo, que las parcelas del jefe, sobre todo si tiene gran influencia y es de alto rango, se cultiven por el sistema de trabajo comunitario; y también se aplica a ciertas parcelas privilegiadas en las cuales un determinado año se celebra la magia de los huertos en primer lugar y con gran aparato.

Así, pues, hay una serie de distintas formas de trabajo en común, que cuentan con otros muchos rasgos interesantes que no es posible incluir en este breve esquema. El trabajo en común que se utiliza para la construcción de canoas es, sin duda, del tipo *kabutu.* Con este objeto, un jefe puede convocar a gran número de habitantes de todo el distrito; el dirigente de una aldea importante recibe la colaboración de toda su comunidad, mientras que un individuo de condición más modesta, tal como uno de los dirigentes menos importantes de Sinaketa o Vakuta, tendría que limitarse a sus convecinos y parientes políticos. En todos estos casos, lo que les hace trabajar es la llamada del deber establecida por la costumbre. El pago ocupa un lugar secundario, aunque en ciertos casos tiene considerable importancia. El reparto de alimentos que tiene lugar en la ceremonia de la botadura se considera un pago de este tipo, tal como hemos visto en el primer apartado del capítulo. En el pasado, una comida con carne de cerdo, abundante en nuez de betel y coco y caña de azúcar, hubiera sido un verdadero festín para los indígenas.

Otro aspecto importante, desde el punto de vista económico, es la remuneración que da el jefe al constructor de la canoa. La canoa de Omarakana la hizo, como vimos, un especialista de Kitava para To'uluwa, quien recompensó bien al constructor con cierta cantidad de alimentos, cerdos y *vaygua* (objetos preciosos indígenas). Hoy en día, en que el poder de los jefes así como su riqueza, respaldo formal de su posición, han menguado tanto, que apenas si pueden hacer uso del poco poder que les queda, que el declive general de las costumbres ha minado la deferencia y lealtad tradicional de los subditos, la producción de canoas y otros signos exteriores de riqueza que los especialistas hacen para los jefes es sólo un vestigio de lo que fue en otro tiempo. Éste fue, antaño, uno de los rasgos económicos más sobresalientes de la vida tribal trobriandesa. La construcción de una canoa, que en otros tiempos jamás la hacía un jefe por sí mismo, nos proporciona un buen ejemplo.

Bastará decir aquí que siempre que un constructor hace una nueva canoa para un jefe, recibe como pago un regalo inicial de alimentos. Luego, a lo largo del trabajo, se le hacen ofrendas provisionales de comida. Si se ve obligado a vivir lejos de su aldea, como el constructor de Kitava en la playa de Omarakana, es alimentado por el *toliwaga* y abastecido de manjares sabrosos, como coco, nuez de betel, carne de cerdo, pescado y frutas.

Cuando trabaja en su propia casa, el *toliwaga* le lleva alimentos escogidos a intervalos frecuentes, examinando al mismo tiempo los progresos del trabajo. Esta manutención del trabajador o aprovisionamiento de alimentos exquisitos se llama *vakapula.* Una vez acabada la canoa, se le hace al maestro constructor un regalo sustancial durante la ceremonia del reparto de alimentos. Lo apropiado viene a ser algunos cientos de cestas llenas de ñames, uno o dos cerdos, unos puñados de nueces de betel y gran cantidad de cocos; también una gran cuchilla de piedra, o un cerdo, o un cinturón de discos de concha roja y algunos *vaygua* de menor importancia, de otro tipo distinto que los kula.

En Vakuta, donde la función del jefe no está muy acentuada y la diferencia de riquezas es menor, el *toliwaga* tiene también que alimentar a los trabajadores durante el tiempo de vaciar, preparar y construir la canoa. Luego, después del calafateo, una cincuentena de cestas llenas se le ofrecen al constructor. Después de la botadura y del recorrido de prueba, el constructor le da una cuerda, símbolo de la canoa, a su mujer, la cual, tocando la caracola, presenta a su vez la cuerda al *toliwaga.* Éste, allí mismo, le hace entrega de un racimo de betel o de bananas. Al día siguiente, el jefe le ofrece un gran regalo de alimentos conocido con el nombre de *yomelu,* y luego, en la siguiente cosecha, le ofrece otras cincuenta o sesenta cestas llenas de ñames como regalo final, llamado *karibudaboda.*

He escogido éstos ejemplos de dos casos concretos, uno registrado en Kiriwina y el otro en Vakuta, es decir, en el distrito donde el poder del jefe es mayor y en aquel en que nunca ha habido más que una diferencia rudimentaria de rango y riqueza entre el jefe y los aldeanos normales. En ambos casos hay remuneración, pero en Kiriwina es más grande. En Vakuta es evidente que se trata más bien de un intercambio de servicios, mientras que en Kiriwina el jefe mantiene y recompensa a su constructor. En ambos casos nos encontramos ante un intercambio entre una prestación de servicios cualificados y la manutención mediante el aprovisionamiento de alimentos.

III. *[LA VISITA CEREMONIAL]*

Pasemos ahora al siguiente acto ceremonial que se acostumbra a celebrar en el curso del Kula: la presentación de la nueva canoa a los parientes y amigos del *toliwaga.* Esta costumbre recibe el nombre de *kabigidoya.* La *tasasoria* (la botadura y regata de prueba) representa claramente el último acto de la construcción del barco, pero, tanto por el rito mágico con que está relacionada como por la prueba de navegación que se

realiza, es al mismo tiempo una de las primeras fases del Kula. En tanto que presentación de la nueva canoa, el *kabigidoya* pertenece a la serie de ceremonias de la construcción, pero en la medida en que se trata de un viaje con fines de aprovisionamiento, pertenece también al Kula.

La canoa, tripulada por la dotación habitual, aparejada y provista de todos los accesorios (tales como remos, achicadores y caracolas), se pone en ruta hacia las playas de las aldeas vecinas. Cuando la canoa pertenece a pequeñas aglomeraciones, como las de Sinaketa, la embarcación tiene que detenerse en cada una de las playas de las aldeas hermanas. Se toca la caracola marina y los habitantes saben así que «han llegado los hombres del *kabigidoya*». La tripulación permanece en la canoa, el *toliwaga* baja a tierra llevando con él un remo. Se dirige a la vivienda del dirigente que es su igual y hunde el remo en el armazón de la casa, diciendo las siguientes palabras: «Te ofrezco tu *bisila* (banderola de pandano); toma un *vaygua* (objeto precioso), atrapa un cerdo y rómpele la cabeza contra mi nueva canoa.» A lo que el dirigente local contesta, haciéndole un regalo: «Esto es la *katubisala dabala* (la ruptura de la cabeza) de tu nueva canoa.» He aquí un ejemplo del extraño vocabulario que utilizan normalmente en los intercambios de regalos y en otras transacciones ceremoniales. La *bisila* (banderola de pandano) se usa a menudo como símbolo de la canoa en las fórmulas mágicas, en el habla habitual y en los modismos de la lengua. Las banderolas de pandano bloqueados se atan al mástil, al aparejo y a la vela; una, tratada de forma especial, suele fijarse en la proa de la canoa para infundirle rapidez, y también existe otra magia *bisila* encaminada a poner en buena disposición para el Kula a un asociado del distrito.

Los regalos que se entregan no siempre son del mismo orden que los que se mencionan en las frases rituales arriba citadas. El *kabigidoya*, en particular el procedente de las aldeas vecinas, a menudo sólo trae unas pocas esteras, unas cuantas docenas de cocos, algunas nueces de betel, un par de remos y otros artículos de poco valor. Y aun con estas fruslerías no se saca ningún beneficio de un *kabigidoya* corto. Porque, como sabemos, todas las canoas, sean de Sinaketa o de Kiriwina, se reconstruyen y renuevan al principio del Kula. Lo que obtiene una canoa en su recorrido *kabigidoya* tendrá que ser, más o menos, devuelto a los donantes cuando Ies llegue a ellos su turno de *kabigidoya*. Sin embargo, poco tiempo después, en un día convenido, todas las canoas hacen una visita en grupo a los otros distritos y en este *kabigidoya* reciben generalmente regalos mucho más sustanciales, que no serán comprendidos hasta mucho más tarde, al cabo de uno o dos años, cuando el distrito visitado, haciendo su propio *kabigidoya*, les devuelva la visita. De este modo, una vez construidas y renovadas las canoas de Kiriwina para em-

prender una gran expedición kula, parten hacia el Sur siguiendo la costa y se detienen, primero, en Olivilevi; allí reciben regalos del jefe local y se pasean por las aldeas interiores de Luba. Luego prosiguen su camino hasta la siguiente aldea marítima, la de Wawela, dejando allí sus canoas para atravesar hasta Sinaketa. Una vez allí, prosiguen todavía más hacia el Sur, hasta Vakuta. Algunas aldeas de la Laguna, como Sinaketa y Vakuta, les devuelven la visita dirigiéndose hacia el Norte por la costa. occidental de la isla, que da sobre la Laguna. Luego se detienen en Tukwaukua o Kavataria y desde allí van andando hasta Kiriwina, donde reciben regalos (véase mapa IV, pág. 56).

Los viajes *kabigidoya* de los habitantes de Vakuta y de Sinaketa son más importantes que los de los distritos septentrionales y orientales, porque se combinan con un comercio preliminar en el cual los visitantes reconstituyen su *stock* de mercaderías, que muy pronto necesitarán en el viaje hacia el Sur, a Dobu. El lector recordará que Kuboma es el distrito industrial de las Trobriand, donde se fabrican la mayoría de los artículos utilitarios por los que estas islas tienen gran renombre en todo el Este de Nueva Guinea. Este distrito está situado en la mitad norte de la isla y desde Kiriwina hasta allí sólo hay unas millas a pie, si bien el camino desde Sinaketa o Vakuta no hay más remedio que hacerlo por mar, con rumbo norte. Ésta es la razón por la que las aldeas meridionales van a Kavataria y desde allí emprenden la marcha por el interior a Bwoytalu, Luya, Yalaka y Kadukwaykela, donde hacen sus compras. Los habitantes de estas islas, por su parte, al saber que los de Sinaketa han anclado en Kavataria, llevan sus mercaderías hacia las canoas.

Durante el día o dos que permanecen en Kavataria los de Sinaketa tiene lugar un animado comercio. Los nativos de Kuboma están siempre ávidos de comprar ñames, ya que viven en un distrito poco fértil y se dedican más a la producción industrial que a la horticultura. Y todavía están más deseosos de adquirir cocos y nueces de betel, de lo que están muy escasos. Además quieren recibir, a cambio de sus productos, los discos de concha roja que se fabrican en Sinaketa y Vakuta, así como anillos de concha de tortuga. Como objetos de gran valor, los de Sinaketa ofrecen los grandes cacharros de barro que obtienen directamente de las Amphlett. En contrapartida obtienen diversos artículos según la aldea con que intercambien. De Bwoytalu obtienen unos platos maravillosamente trabajados y con preciosa decoración, de diversos tamaños, profundidades y acabados, hechos indistintamente de madera blanda o dura; Bwaytelu, Wabutuma y Buduwaylaka les proporcionan brazaletes de fibra de helecho trenzado y peines de madera; Buluwaylaka; Yalaka y Kadukwaykela, vasijas para cal de distintos tamaños y calidades. En otro tiempo, en las aldeas de Tilataula, distrito al nordeste de Kuboma, se solían comprar las hachas de piedra pulida,

No entraré en los detalles técnicos de estos intercambios ni haré una recensión de los precios que operan. Más adelante tendremos ocasión de seguir de cerca el comercio de las mercaderías hacia Dobu y allí veremos cómo vuelven a cambiar de manos y en qué condiciones. Eso nos permitirá comparar los precios y, por lo tanto, juzgar el sentido de las transacciones en conjunto. Así, pues, será mejor dejar todos los detalles para entonces.

IV. [*REGALOS, PAGOS E INTERCAMBIOS*]

No obstante, parece necesario interrumpir una vez más el hilo narrativo del Kula para trazar un esquema de las distintas formas de comercio e intercambio que se dan en las Trobriand. El tema principal de este libro es, en efecto, estudiar el Kula como una forma de intercambio, y faltaríamos a un principio metodológico fundamental si para describirlo lo sacáramos de su contexto más inmediato, o sea, si hiciéramos un trabajo sobre el Kula sin dar, por lo menos, un esquema general de los tipos de retribución, de regalos y de trueque en Kiriwina.

En el capítulo II, hablando de algunos rasgos de la vida tribal de las Trobriand, me vi precisado a criticar los criterios en boga sobre el Hombre Económico Primitivo. Éstos lo presentan como un ser indolente, individualista, inconsciente y al mismo tiempo lógico y consecuente con su situación, que sólo actúa por motivos estrictamente racionales y utilitarios. En este mismo capítulo, en el apartado II, he señalado otra falacia inherente a esta concepción: el salvaje sólo puede realizar un tipo de trabajo muy simple, desorganizado y no sistemático. Otro error, más o menos explícito, que se encuentra en los escritos sobre economía primitiva, es que los indígenas no poseen más que unas formas de comercio e intercambio muy rudimentarias, que estas formas no desempeñan un papel esencial en la vida tribal y que sólo tienen lugar de vez en cuando, a intervalos irregulares y cuando la necesidad lo impone.

Tanto si se trata de la ilusión, muy difundida, de la Edad de Oro primitiva, que se caracteriza principalmente por la ausencia de cualquier distinción entre *lo mío y lo tuyo;* o si tomamos un punto de vista más complejo, que postula la existencia de unas etapas en las cuales el hombre busca individualmente la comida o las familias se proveen aisladamente de sus necesidades; o si consideramos por un momento las numerosas teorías que río ven en la economía primitiva más que una simple búsqueda de los medios de subsistencia, no encontraremos en todo esto ni el más leve reflejo del verdadero estado de cosas tal como se nos presenta en las Trobriand, a saber: que *toda la vida tribal está*

regida por un constante dar y tomar, que toda ceremonia, todo acto legal o consuetudinario se acompaña de un presente material y otro presente recíproco; que la riqueza que pasa de mano en mano es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder del jefe, de los lazos del parentesco consanguíneo y del parentesco por matrimonio.[2]

Estas opiniones sobre el comercio primitivo, comúnmente admitidas aunque falsas, sin duda que parecen muy consistentes en cuanto se acepten determinadas premisas. Siendo así que estas premisas parecen plausibles, aunque son falsas, no estaría de más examinarlas de cerca para poder rechazarlas de una vez por todas. Se basan en razonamientos tales como el siguiente: si en un medio tropical hay abundancia de los bienes necesarios para la vida, ¿por qué preocuparse en intercambiarlos? Además, ¿hay alguna razón que incite a acumular riqueza allí donde cada cual puede tener cuanto quiera sin demasiado esfuerzo? Si el valor se debe a la escasez tanto como a la utilidad, ¿se concibe éste en una comunidad donde los recursos son superabundantes? Por otra parte, en estas sociedades salvajes donde las necesidades vitales son mínimas, evidentemente, no es posible acumular bienes y, por lo tanto, crear riqueza.

Además, puesto que las comunidades salvajes, ya estén bien o mal provistas por la Naturaleza, cada cual puede procurarse libremente los bienes que necesita, ¿hay entonces alguna necesidad de intercambiarlos? ¿Por qué, pues, regalar una cesta llena de frutas o vegetales si todo el mundo tiene de hecho las mismas posibilidades y el mismo medio de procurárselos? ¿Por qué con-

2. No saco a colación estas opiniones con ninguna intención polémica, sino para justificar y dejar claro que insisto en ciertos rasgos generales de la sociología económica trobriandesa. Mis afirmaciones podrían correr el riesgo de parecer gratuitas si no estuvieran así justificadas. La opinión de que la humanidad primitiva y salvaje carece de propiedad individual es un viejo prejuicio que comparten muchos autores actuales, especialmente en apoyo de las teorías comunistas y la llamada concepción materialista de la Historia. El «comunismo de los salvajes» es una frase que suele leerse y no precisa de ninguna cita particular. La concepción de la búsqueda individual de los alimentos y la economía familiar cerrada es de Karl Bücher y ha influido directamente en los mejores textos modernos sobre Economía Primitiva. Por último, la visión que hemos dado de la Economía Primitiva, si hemos descrito la forma en que los indígenas se procuran los alimentos, ello constituye, obviamente, una premisa fundamental para todas las teorías evolucionistas ingenuas que reconstruyen las sucesivas etapas del desarrollo económico. Esta concepción se resume en la siguiente frase: «...En muchas comunidades primitivas, la verdadera búsqueda de los alimentos y las actividades que surgen a su alrededor ocupan, con mucho, la mayor parte del tiempo y las energías de los individuos, dejando pocas oportunidades para la satisfacción de cualesquiera necesidades menores». Esta frase, tomada de *Notes and Queries on Anthropology*, pág. 160, artículo sobre *Economía del grupo social*, representa lo que podría denominarse el punto de vista oficial de la Etnología contemporánea sobre el asunto, y siguiendo el resto del artículo fácilmente puede verse que los diversos problemas económicos de que nos ocupamos en este libro han sido hasta ahora más o menos desatendidos.

vertirla en regalo si sólo puede ser correspondido de la misma manera?[3]

Este razonamiento inexacto procede de dos errores fundamentales. El primero es pensar que el indígena ve los bienes materiales con ojos puramente prácticos y que, en consecuencia, en estas condiciones no cabe la noción de riqueza o de valor. El segundo error viene a decir que cabe la posibilidad de que no haya ninguna necesidad de intercambios si cada cual puede, por medio del trabajo y la habilidad personal, producir todo lo que represente valor, sea por cualidad o por cantidad.

Por lo que toca a la primera proposición, no es exacta ni con respecto a lo que pueda llamarse riqueza primaria, es decir, productos alimenticios, ni respecto a los artículos de lujo, que de ninguna manera se desconocen en las Trobriand. En primer lugar, los indígenas no consideran a los productos alimenticios única y exclusivamente como productos nutritivos, ni los valoran únicamente por ser útiles. Los almacenan, no sólo porque saben que los ñames pueden guardarse y consumirse en fecha ulterior, sino también porque les gusta exhibir sus riquezas en alimentos. Los almacenes de ñame se construyen de tal modo que pueda calibrarse la cantidad de comida y apreciarse su calidad a través de los intersticios que dejan las maderas. Los ñames se disponen de forma que los mejores ejemplares queden en la parte exterior y sean bien visibles. Unas variedades especiales de ñames, que alcanzan hasta dos metros de longitud y llegan a pesar varios quilos cada uno, se encuadran en madera, se decoran a base de pinturas y se cuelgan en la parte exterior de los almacenes. Lo que prueba hasta qué punto se valora la exhibición de la comida es que, en los pueblos donde reside un jefe de alto rango, los almacenes tienen que estar recubiertos con hojas de cocoteros para no competir con él.

Esto demuestra que la acumulación de comida no es sólo la consecuencia de una previsión de tipo económico, sino también el deseo de hacer gala de la riqueza que uno posee para realzar su prestigio social.

Cuando hablo de las ideas subyacentes en la acumulación de

3. Estas concepciones deben exponerse con amplitud, aunque ya hayan sido tratadas en el capítulo II, apartado IV, porque implican un serio error respecto a la naturaleza humana en uno de sus aspectos más fundamentales. Sólo podemos mostrar su falacia a través de un ejemplo, el de la sociedad trobriandesa, pero incluso éste es bastante para arruinar su validez universal y demostrar que el problema debe ser replanteado. Las concepciones criticadas contienen proposiciones muy generales que, sin embargo, sólo pueden responderse empíricamente. Y es obligación del etnógrafo de campo responder a ellas y corregirlas. Porque el hecho de que una afirmación sea muy general no la salva de tener que responder ante los datos empíricos. Las concepciones generales no deben mezclarse con las hipotéticas. La primera debe mantenerse al margen del trabajo de campo; en cuanto a las segundas, no merecen demasiada atención.

productos alimenticios en las Trobriand, me refiero a la psicología actual de los indígenas y debo aclarar, enfáticamente, que no hago aquí ninguna conjetura acerca de los «orígenes» o de la «historia» de las costumbres y su psicología, dejando eso para las investigaciones comparativas y teóricas.

Otra institución que esclarece las ideas indígenas sobre el almacenamiento de comida es la magia llamada *vilamalya,* que se realiza sobre los tubérculos después de la cosecha y una o dos veces más en otros momentos. Esta magia va encaminada a asegurar la buena conservación de los alimentos. Antes de llenar los almacenes con los ñames, el mago pone en el suelo un tipo especial de piedra, muy pesada, y recita un conjuro mágico muy largo. Ai anochecer de ese mismo día, después de llenar los almacenes de ñame, les ensarta raíces de jengibre especialmente preparadas y también celebra un rito sobre todos los caminos de acceso a la aldea y sobre la plaza central. Todo esto traerá la abundancia de comida al poblado y hará que las reservas duren mucho tiempo. Pero —y éste es un punto de importancia para nosotros— esta magia está concebida para actuar no sobre la comida, sino sobre los pobladores de la aldea. Les hace disminuir el apetito, les empuja —según los indígenas— a comer frutas silvestres de los matorrales, el mango y el fruto de los árboles del pan de los bosquecillos de la aldea, y a rehusar el ñame o por lo menos a quedarse satisfechos con muy poco. Y se jactan de que, si la magia está bien realizada, la mitad de los ñames se pudren en los almacenes y se tiran al *wawa,* el basurero que hay a espaldas de las casas, para dejar sitio a la nueva cosecha. Una vez más encontramos aquí una nueva confirmación de que el principal fin de la acumulación de comida es su exhibición en los almacenes hasta que pueda reemplazarse por un nuevo *étalage.*

El relleno de los almacenes da lugar a una doble exhibición de la comida y a buena cantidad de manipulaciones ceremoniales. Cuando se arrancan los tubérculos se empieza por exponerlos en los huertos. Se levanta una barraca, con los montantes de madera recubiertos de sarmientos de *taitu* en gruesas capas. En este emparrado se traza un círculo sobre el suelo y dentro, formando pilas cónicas, se amontonan cuidadosamente los *taitu* (pequeños ñames normales de las Trobriand que constituyen la mayor parte de la cosecha). Esta labor se realiza con el mayor cuidado; se seleccionan los mayores, se limpian escrupulosamente y se colocan en la parte exterior del montón. Después de permanecer por lo menos una quincena en el huerto, donde grupos de visitantes acuden a admirarlos, el propietario de la parcela reúne a un grupo de amigos o parientes políticos que le ayudan a trasladarlo a la aldea. Como ya sabemos por el capítulo II, estos ñames se ofrecen al marido de la hermana del propietario. Se llevan, pues, a la aldea de éste, donde se exponen

de nuevo en montones cónicos delante de los almacenes de ñame. Sólo después de haber permanecido así varios días —a veces casi una quincena— se meten dentro de los almacenes.

En realidad, a cualquiera le bastaría con ver cómo manipulan los ñames los indígenas, cómo admiran los tubérculos grandes, cómo separan los que son anormales y caprichosos y los exhiben, para darse cuenta de que existe un sentimiento profundo, generalizado a nivel social, centrado sobre el principal cultivo de los huertos. En numerosas ocasiones de su vida ceremonial, las grandes exposiciones de comida constituyen el motivo central. Los grandes repartos mortuorios de alimento llamados *sagali* son, en un sentido, enormes exhibiciones de comida ligadas a la redistribución. En la cosecha de los ñames tempranos *(kuvi)* se hace una ofrenda de los primeros a la memoria de los muertos recientes. Por último, en la cosecha principal de *taitu* (ñames pequeños), los primeros tubérculos se sacan de forma ceremonial y se llevan a la aldea y toda la comunidad los admira. Las disputas sobre la cosecha entre dos aldeas, que antaño llegaban a degenerar en verdaderas luchas, son también uno de los rasgos característicos que revelan la actitud de los indígenas respecto a los bienes comestibles. De hecho, casi se puede hablar de un «culto a la comida» por parte de los indígenas, en la medida en que la comida es el motivo central de la mayoría de las ceremonias públicas.

En la preparación de los alimentos, debe hacerse notar que hay muchos tabús asociados con la cocina y especialmente con los cacharros de cocinar. Los platos de madera que utilizan ios indígenas para servir las comidas se llaman *kaboma*, que significa «maderas tabú». La comida es, en general, un acto estrictamente individual. La gente come en círculos familiares; incluso cuando asiste a la preparación ceremonial y pública de un pastel de taro *(mona)* en las grandes cacerolas de barro declaradas tabú con este objeto, no comen todos juntos, sino formando pequeños grupos. Se colocan cacerolas de barro en distintos lugares de la aldea y los hombres que viven en las cercanías se aproximan, se ponen en cuclillas alrededor y comen, seguidos a continuación por las mujeres. A veces también se sirve el pastel en los platos de madera y cada cual se lleva su parte para comerla en familia.

No puedo entrar aquí en una profusión de detalles relativos a lo que podríamos llamar psicología social de la comida, pero es importante resaltar que el centro de gravedad de las fiestas radica, no en comer, sino en la exhibición y preparación ceremonial de la comida. En la matanza del cerdo, que es un gran acontecimiento culinario y festivo, primero se le pasea y exhibe por una e incluso dos aldeas; luego lo asan vivo en presencia de toda la aldea y vecinos de los alrededores, que disfrutan viendo el espectáculo que ofrece el cerdo con sus chillidos. Una vez

asado, se corta en trozos y se distribuye de forma ceremonial, según el rito establecido. Pero el acto de comérselo es más bien fortuito; lo comen dentro de la cabaña o, como hacen otros, cocinan una pieza de carne y la comen en la misma calle o bien paseándose por la aldea. Sin embargo, los restos de este tipo de fiestas, como las mandíbulas del cerdo o las colas de pescado, se recogen y se exponen en las casas o en los almacenes de ñame.[4]

Lo que importa es la cantidad de alimentos, sean consumidos o por consumir. El lugar común que se repite en las fiestas es «Comeremos y comeremos basta vomitar», que expresa el contento por la fiesta, placer muy parecido al que sienten con la idea de que las provisiones se están pudriendo en los almacenes de ñame. Todo esto demuestra que el acto social de comer y el buen humor que conlleva no está presente en la mentalidad o las costumbres de los trobriandeses, y que lo socialmente aplaudido es la admiración general por la comida buena y copiosa y la convicción de su abundancia. Naturalmente, como todos los animales, humanos o de otra especie, salvajes o civilizados; los trobriandeses celebran la comida como uno de los placeres capitales de la vida, pero este placer continúa siendo un acto individual y ni su realización ni los sentimientos que procura han adquirido carácter social.

Este sentimiento indirecto, enraizada por supuesto con los placeres de la mesa, es el que valoriza los alimentos a los ojos de los indígenas. Y a su vez, el valor que se les da a los alimentos hace de su acumulación un símbolo y un medio de afirmar el poder. De aquí la necesidad de almacenarlos y exhibirlos. El valor no es aquí un resultado de la utilidad ni de la escasez, intelectualmente entendidos, sino de sentimientos nacidos al abrigo de las cosas que, como medio de satisfacción de las necesidades humanas, son capaces de evocar emociones.

El valor de los objetos de uso manufacturados se explica también en función de la emotividad humana y no por la lógica de las concepciones utilitarias. Sin embargo, me parece a mí que la explicación debe buscarse no tanto en el que usa estos objetos como en el trabajador que los produce. Estos indígenas son gentes laboriosas y esmeradas. No trabajan bajo el apremio de la necesidad o de ganarse la vida, sino por el impulso del talento y la fantasía, con gran capacidad para disfrutar de su arte, que a menudo consideran el resultado de una inspiración mágica. Esto se refiere de modo especial a los que producen objetos de gran valor, que siempre son buenos artesanos y enamorados de su trabajo. Ahora bien, estos indígenas tienen gran

4. En realidad, esta costumbre no es tan prominente en las Trobriand como en otros distritos massim y sobre todo en el mundo papúe-melanesio; cf., por ejemplo, Seligman, op. cit., pág. 56 y lámina VI, fig. 6.

agudeza para apreciar los buenos materiales y la perfección artesanal. Cuando encuentran una buena pieza de materia prima se sienten abocados a derrochar el trabajo con exceso y a producir objetos demasiado buenos para el uso, pero realizados de tal forma que su posesión es todavía más deseable.

La cuidadosa manera de efectuar el trabajo, la rigurosa selección de los materiales, la paciencia infinita con que se aplican para darle los últimos toques, todo esto ha sido señalado con frecuencia por quienes han visto a los indígenas trabajando. Estas observaciones también han sido recogidas por algunos economistas teóricos, pero es necesario ver estos hechos en función de la teoría del valor. En efecto, es lógico que este gran cariño por los materiales y el trabajo suscite un sentimiento de apego hacia los materiales raros y los objetos bien hechos, y que su valoración resida en esto. Se valoran determinadas clases de materiales escasos que habitualmente utilizan los artesanos: algunas especies poco comunes de concha que se prestan en especial al modelaje y al pulido; determinados tipos de madera que también escasean, como el ébano; y sobre todo, unas variedades especiales de piedra que usan para fabricar útiles.[5]

Ahora podemos comparar nuestros resultados con las falsas concepciones sobre el Hombre Económico Primitivo esbozadas al principio de este apartado. Constatamos que las nociones de valor y de riqueza existen a pesar de la abundancia de bienes, y que de hecho esta abundancia constituye un valor en sí misma. Cantidades enormes, muy superiores a las previstas para cualquier uso, se producen por el mero gusto de acumularlas; la comida se deja pudrir, y aunque tengan mucha más de la necesaria, siempre quieren más para tener la impresión de riqueza. Además, respecto a los objetos artesanales y de forma especial los objetos del tipo *vaygua* (véase cap. III, apart. III) no es la rareza en proporción a la utilidad lo que crea el valor, sino la rareza en relación al talento que el hombre pone al servicio de los materiales. En otras palabras, no se valoran las cosas que siendo prácticas, o incluso indispensables, son difíciles de obtener, sino que se valoran los artículos en los cuales el artesano, habiendo encontrado materiales especialmente dóciles o de gran calidad, ha gastado una cantidad desproporcionada de trabajo. Pero, al hacerlo, crea un objeto que es una especie de monstruosidad económica, demasiado bueno, demasiado grande, demasiado frágil, demasiado sobrecargado de adornos para que se pueda utilizar, y sin embargo, por esta misma razón, muy valioso.

5. Además, explicando el valor no pretendo trazar sus posibles orígenes, sino que simplemente trato de mostrar cuáles son los elementos reales y observables en que se puede dividir la actitud de los indígenas hacia los objetos que valoran.

V. [*ACTITUD DE LOS INDIGENAS FRENTE A LA RIQUEZA]*

La falsedad de la primera hipótesis —«no existe la noción de riqueza ni la noción de valor en las sociedades indígenas»— ha quedado, pues, demostrada. Y ¿qué decir de la otra: «no hay necesidad de intercambio puesto que cada cual, gracias a su trabajo y habilidad, puede producir todo lo que significa valor, sea por la cantidad o la cualidad»? Esta afirmación queda descartada si se tiene en cuenta un hecho fundamental de las costumbres y la psicología indígenas: el amor por dar y recibir en sí mismo; el auténtico placer que sienten en poseer riquezas, aunque sólo las posean de forma transitoria.

Cuando se estudia cualquier problema sociológico de las Trobriand, cuando se describe la faceta ceremonial de la vida tribal, o de la religión y la magia, constantemente nos encontramos con que se da y se recibe en forma de intercambio de regalos y remuneraciones. He tenido ocasión de mencionar este rasgo general varias veces, y en el breve esbozo de la estructura social de las Trobriand del capítulo II he dado algunos ejemplos. Incluso un simple viaje por las islas, tal como el que imaginamos en aquel capítulo, le revelaría a un etnógrafo perspicaz esta realidad económica. Tendría ocasión de ver los grupos de visitantes —las mujeres llevando grandes cestas de comida en la cabeza, los hombres con fardos al hombro— y, al preguntar, se enteraría de que son regalos para ser entregados, bajo una de sus múltiples denominaciones, en cumplimiento de cualquier obligación social. El jefe y los parientes políticos reciben ofrendas de los primeros frutos cuando el mango o el fruto del árbol del pan o la caña de azúcar maduran. Las grandes cantidades de caña de azúcar que se le llevan al jefe transportadas por veinte o treinta hombres marchando en fila india por los caminos, producen la impresión de un Birnam Wood[6] tropical avanzando por la jungla. En la época de la cosecha los caminos están repletos de grandes grupos de hombres que transportan comida o regresan con las cestas vacías. Un grupo procedente del lejano norte de Kiriwina tiene que recorrer unas doce millas hasta la ensenada de Tokwa'ukwa, embarcar en canoas, impeler una batea durante millas a lo largo de los bajos de la Laguna y caminar otro buen trecho tierra adentro desde Sinaketa; y todo con objeto de llenar el almacén de ñame de un individuo que bien podría llenarlo por sí mismo de no ser porque tiene la obligación de entregar toda su cosecha al marido de su hermana. Las exhibiciones de regalos que acompañan al matrimonio, a los *sagali* (reparto de alimentos), a los pagos por las magias, todos estos son algunos de los espectáculos más pintorescos de los huertos, los caminos y las

6 El bosque de Birnan, de *Macbeth. (N. del T.)*

aldeas trobriandeses, que impresionan por sí mismos a cualquier espectador por muy superficial que sea.

La segunda falacia, que el hombre guarda todo lo que necesita y nunca lo da espontáneamente, también debe descartarse por completo. No es que los indígenas no tengan una fuerte tendencia a guardar. Imaginar que se diferencian en esto del resto de los humanos sería caer de una falacia en la contraria, también ya mencionada, a saber, que se da entre los indígenas una especie de comunismo primitivo. Por el contrario, precisamente porque piensan tanto en dar, la diferencia entre lo mío y lo tuvo se ve más bien reforzada que debilitada; pues de ninguna manera se hacen los regalos al azar, sino prácticamente siempre en cumplimiento de obligaciones concretas y con gran cantidad de minuciosas formalidades. El motivo verdaderamente fundamental del regalo, la vanidad de exhibir la propiedad y el poder desecha *a lamine* cualquier suposición de tendencias o instituciones comunistas. No en todos los casos, pero sí en muchos, el paso de la riqueza es una expresión de superioridad del donante sobre el que la recibe. En otros casos representa la subordinación al jefe o a la relación de parentesco sanguíneo o político. Y es importante darse cuenta de que en casi todas las formas de intercambio que se practican en las Trobriand no hay ni rastros de beneficios, ni ninguna razón para mirarlos desde el punto de vista puramente utilitario y económico, dado que no hay ningún beneficio material en el intercambio.

Así, es cosa bástante normal en las Trobriand que, en un tipo de transacción A le dé veinte cestas de ñames a B, recibiendo a cambio una pequeña cuchilla pulimentada, sólo para invertir la transacción al cabo de unas cuantas semanas. También en cierta fase de los ritos mortuorios se hace un regalo de objetos preciosos y el mismo día, más tarde, el mismo artículo se le vuelve al que lo regaló. Casos como los descritos en las costumbres del *kabigidoya* (aptdo. III de este capítulo), donde cada propietario de una nueva canoa hace un recorrido por todos los demás y donde cada cual le da en contrapartida de lo que él recibió, son típicos. En el *wasi* —cambio de pescados por ñames que se describirá luego— se obliga a un regalo prácticamente inútil, a una prestación molesta, y más bien puede hablarse de un aumento de los costos que de los beneficios.

La concepción de que los indígenas pueden vivir en un estado de búsqueda individual de los alimentos o de aprovisionamiento exclusivamente familiar, aislados de cualquier intercambio de bienes, implica un frío egoísmo- calculador, la posibilidad de que el individuo goce por los beneficios en sí mismos. Esta concepción, y todas las ideas previamente citadas, ignora el fundamental impulso humano a exhibir, a compartir y a regalar. Ignora la profunda tendencia a crear lazos sociales mediante el intercambio de regalos. Aparte de cualquier consideración sobre si los

regalos son necesarios o incluso útiles, dar por el hecho mismo de dar es uno de los rasgos más importantes de la estructura social de las Trobriand y, por su misma naturaleza general y fundamental, sostengo que es un rasgo universal de todas las sociedades primitivas.

Me he extendido con amplitud sobre hechos económicos que, superficialmente, no están relacionados con el Kula. Pero si nos damos cuenta de que en estos datos se puede apreciar la actitud indígena respecto a la riqueza y el valor, su importancia para el tema central resulta obvia. El Kula es la expresión más elevada y espectacular de la concepción indígena del valor; y si queremos entender todas las costumbres y actos del Kula en su verdadero sentido debemos, en primer lugar y antes que cualquier otra cosa, entender la psicología sobre la cual se levanta.

VI. [*INTERCAMBIO Y TRUEQUE*]

He hablado a propósito de formas de intercambio, de regalos y contrarregalos más bien que de trueque y comercio, porque, aunque existen formas de puro y simple trueque, hay tantas transiciones y gradaciones entre el trueque y el simple regalo que resulta imposible trazar una línea fija que deje a un lado el comercio y al otro el intercambio de bienes. Por supuesto, el trazado de cualquier línea con objeto de hacer encajar nuestra propia terminología y nuestras propias clasificaciones es contrario al buen método. Con objeto de enfrentarse correctamente a estos hechos, es necesario hacer un examen completo de todas las formas de pago y de regalos. En un extremo de este esquema estaría el caso límite del puro regalo, es decir, la ofrenda por la que no hay que dar nada a cambio. Luego, pasando por las muchas formas habituales de regalos y pagos parcial y condicionalmente correspondidos, que se confunden entre sí, vienen las formas de intercambio, donde más o menos se guarda la equivalencia, llegándose por último al auténtico trueque. En la exposición que sigue clasificaré las transacciones, aproximadamente, según el principio de equivalencia.

Tales datos catalogados no pueden dar la misma visión clara de los hechos que daría una descripción concreta, e incluso dan la sensación de superficialidad, pero, y esto debe especificarse, no introduciré aquí categorías artificiales, ajenas a la mentalidad indígena. Nada es tan falso en los informes etnográficos como las descripciones de los hechos de las civilizaciones indígenas utilizando nuestros propios términos. En todo caso, eso no sucederá aquí. Los principios de clasificación, aunque muy lejos de la comprensión de los. indígenas, se contienen no obstante en su estructura social, en las costumbres e incluso en la terminología

lingüística. Esta última siempre ofrece los medios más simples y seguros para aproximarse a la comprensión de las distinciones y clasificaciones indígenas. Pero también debe recordarse que, aunque importante como clave para las ideas indígenas, el conocimiento de la terminología no es un atajo milagroso para penetrar en su mentalidad. En realidad, existen muchos rasgos sobresalientes e importantes de la sociología y la psicología social en las Trobriand que no están definidos por ningún término, mientras que su lengua distingue subdivisiones y sutilidades que son absolutamente irrelevantes en las actuales condiciones de vida. Por lo tanto, cualquier informe sobre terminología debe completarse con un análisis directo de los hechos etnográficos y una investigación de las ideas indígenas, es decir, reuniendo un cuerpo de opiniones, expresiones típicas y frases habituales mediante interrogatorios contradictorios. No obstante, la comprensión profunda y concluyente debe obtenerse siempre mediante el estudio del comportamiento, por análisis de las costumbres etnográficas y de casos concretos de normas tradicionales.

LISTA DE REGALOS, PAGOS Y TRANSACCIONES COMERCIALES

1. *Puros regalos.* Por esto, como ya dijimos, entendemos el acto por el que un individuo entrega un objeto o presta un servicio sin esperar obtener nada a cambio. No es éste un tipo de transacción que se dé con frecuencia en la vida tribal de las Trobriand. Debe recordarse que los regalos accidentales o espontáneos, tales como limosnas o socorros, no existen, puesto que la familia mantiene a todo el que está necesitado. Además, hay tantas obligaciones económicas bien precisadas en relación con el parentesco sanguíneo y político que cualquiera que necesite alguna cosa o algún servicio sabe dónde puede dirigirse a pedirlo. Y entonces, claro está, no se trataría de un regalo voluntario, sino de un regalo impuesto por alguna obligación social. Además, dado que en las Trobriand los regalos se conciben como actos concretos con una significación social, más bien que como transmisiones de objetos, resulta que donde las obligaciones sociales no los imponen directamente los regalos son muy raros.

El tipo más importante de regalo voluntario son los presentes característicos de la relación entre marido y mujer y padre e hijos. Entre los trobriandeses, el marido y la mujer tienen sus propias cosas de forma independiente. Existen las propiedades del marido y las de la mujer, y cada uno de los cónyuges tiene bajo su control una parte de los bienes caseros. Cuando uno muere, sus parientes heredan sus cosas. Pero aunque las propiedades no se unan, con frecuencia se hacen regalos el uno al otro, especialmente el marido a la mujer.

Respecto a los regalos de los padres a los hijos, es evidente

que en una sociedad matrilineal, donde la madre es el pariente más próximo de sus hijos en un sentido absolutamente distinto que en nuestra sociedad, ellos comparten y heredan de ella todas sus propiedades. Es más llamativo que el padre, quien según la creencia y la ley indígena sólo es el marido de la madre, sin ningún lazo de parentesco con los hijos, sea la única relación de quien puedan esperar regalos voluntarios.[7] El padre les da libremente a sus hijos sus objetos preciosos y les transmite sus asociaciones kula, de acuerdo con las normas precisas que regulan este acto (véase cap. XI, apart. II). También los conocimientos mágicos, una de las propiedades más valiosas y valoradas, se traspasan de padre a hijo, voluntariamente y libres de contrarregalo. La propiedad de árboles en el bosque del poblado y de pequeños terrenos de huerta le es cedida al hijo por el padre mientras todavía vive. A su muerte, con frecuencia han de ser devueltos a sus herederos legales, es decir, a los hijos de su hermana. Todos los objetos de uso comprendidos en la denominación *gugua* los comparten con él sus hijos como cosa natural. También cualesquiera alimentos excepcionales o cosas tales como nuez de betel o tabaco, las comparten con sus hijos así como con su mujer. En todos estos pequeños artículos de placer también se producen repartos gratuitos entre el jefe o dirigente y sus vasallos, aunque no con el mismo espíritu de generosidad que dentro de la familia. De hecho, de cualquiera que posea nuez de betel o tabaco en exceso sobre lo que realmente puede consumir al momento, se espera que lo regale. Esta regla especial, que también se aplica a los artículos que habitualmente utilizan los blancos en el comercio, ha contribuido en gran medida a sostener la idea de un comunismo indígena. En realidad, mucha gente esconde cuidadosamente cualquier sobrante que tenga para evitarse la obligación de compartirlo y, no obstante, escapar al oprobio de ser tratado de avaro.

En la terminología indígena no hay ningún nombre genérico para esta clase de regalos voluntarios. Se utiliza simplemente el verbo «dar» (*sayki*), y a la pregunta de si hay compensación por estos regalos los indígenas responden directamente que son regalos sin compensación; siendo *mapula* el término general para los regalos de devolución y las retribuciones, sean económicas o de otro tipo. Sin duda que los indígenas no entienden que los regalos voluntarios forman una clase especial por ser todos del mismo tipo. Los actos de liberalidad por parte del jefe, el compartir el tabaco y la nuez de betel de cualquiera que tenga de sobra, se toman como cosas naturales. Los regalos del marido a la mujer se consideran también enraizados en la naturaleza de su relación. Tienen una manera muy llana y ruda de decir

7. Estos indígenas desconocen la paternidad fisiológica. Cf. capítulo II, apartado VI.

que tales regalos son los *mapula* (pagos) por las relaciones matrimoniales, una concepción en armonía con las ideas subyacentes en otros tipos de regalos, de los que hablaré luego, que se hacen a cambio del comercio sexual. Económicamente son cosas completamente distintas, puesto que los regalos del marido y la mujer son azarosos, mientras que los otros son pagos concretos por los favores recibidos en ocasiones especiales.

No obstante, lo más llamativo es que se le dé la misma explicación a los regalos voluntarios que hace el padre a sus hijos; esto quiere decir que el regalo del padre a su hijo se entiende como un pago por la relación con el hijo de la esposa. De acuerdo con las ideas matrilineales sobre el parentesco, la madre y el hijo son lo mismo, pero el padre es un extraño (*tomakava*) para su hijo, expresión que frecuentemente se utiliza cuando se tratan estos asuntos. No cabe duda, sin embargo, de que las cosas son bastante más complejas, porque existe una fuerte relación emocional entre el padre y el hijo. El padre siempre está procurando darles cosas a sus hijos (véase cap. II, apart. VI) y de esto se dan cuenta muy bien los propios indígenas.

En realidad, la psicología subyacente a tales condiciones es ésta: en general un individuo está sentimentalmente ligado a su mujer y siente gran afecto personal por sus hijos, y expresa estos sentimientos mediante regalos y, de forma especial, tratando de legarles a sus hijos todo cuando puede de su riqueza y posición. Esto, sin embargo, va contra el principio matrilineal así como contra la regla general de que los regalos requieren un pago, y por tanto los indígenas explican estos regalos de forma concordante con tales reglas. La cruda explicación anterior de los indígenas refiriéndose a un pago sexual es un testimonio que evidencia de forma iluminadora el conflicto entre la teoría matrilineal y los verdaderos sentimientos de los indígenas, y también cuán necesario es contrastar las afirmaciones explícitas de los indígenas y los puntos de vista que aparecen en sus términos y fraseología con la observación directa de la vida en carne y hueso, en la que vemos al individuo no sólo sometiéndose a las reglas y teorías, sino comportándose bajo el impulso del instinto y la emoción.

2. *Pagos habituales, compensaciones irregulares y sin estricta equivalencia.* El más importante es el pago anual que cada individuo recibe, en la época de la cosecha, de un hermano de su mujer *(cf.* cap. II, aparts. IV y V). Estos regalos regulares y seguros son tan sustanciales que constituyen el grueso de las entradas de alimentos de un individuo. Sociológicamente son el hilo maestro del tejido de la constitución tribal trobriandesa. Entrañan la obligación vitalicia que tienen todos los individuos de trabajar para sus parientes y familias. Cuando un muchacho comienza a trabajar en los huertos, lo hace para su madre. Cuando sus hermanas crecen y se casan, lo hace para ellas. Si no tiene

madre ni hermanas, su pariente consanguínea más próxima reclamará los frutos de su trabajo.

La reciprocidad de estos regalos nunca alcanza a todo su valor, pero se supone que quien los recibe le dará de vez en cuando un objeto valioso (*vaygu'a)* o un cerdo al hermano de su mujer. Además, si convoca a los parientes de su mujer para que le hagan trabajos comunitarios, de acuerdo con el sistema *kabutu,* les pagará con alimentos. En estos casos tampoco equivale el pago a los servicios prestados. Por tanto, vemos que la relación entre un individuo y los parientes de su esposa está repleta de mutuos regalos y servicios en los cuales, sin embargo, la retribución por parte del marido no es equivalente ni regular, sino esporádica y de menor valor; e incluso si por unas u otras razones no la cumple, eso no dispensa a los otros de sus obligaciones. En el caso de un jefe, las obligaciones de sus numerosos parientes políticos tienen que ser mucho más estrictamente observadas; es decir, tienen que entregarle regalos mucho mayores que la cosecha, así como guardarle cerdos, nuez de betel y cocos. Por todo esto, son premiados con grandes regalos de correspondencia en forma de objetos preciosos que, no obstante, una vez más, tampoco terminan de compensar sus contribuciones.

Los tributos que le entregan a un jefe las colectividades de las aldeas vasallas y generalmente son correspondidos con pequeños contrarregalos, también pertenecen a esta clase. Además de estos, existen las contribuciones que un pariente le entrega a otro cuando el último tiene que llevar a cabo un reparto mortuorio *(sagali*). Tales contribuciones son a veces, pero de manera irregular y esporádica, correspondidas con pequeños objetos preciosos.

Los indígenas no abarcan toda esta clase de regalos bajo un mismo término, pero la palabra *uribugu,* que designa los regalos de la cosecha de los hermanos de la mujer, se presenta como una de las concepciones indígenas sociológicas y económicas más importantes. Tienen una idea muy clara de muchas características de las obligaciones del *uribugu,* que se han descrito aquí, y acerca de su gran importancia. Los contrarregalos ocasionales que hace el marido a los parientes de su mujer se llaman *youlo.* Los tributos al jefe que hemos colocado en esta categoría se llaman *pokala.* Colocar estos dos tipos de pagos en una misma categoría se justifica, tanto por su similar mecanismo como por el estrecho parecido entre los regalos *uribugu,* cuando se le dan a un jefe, y los *pokala* que él recibe. Incluso hay similitudes en la ceremonia que, sin embargo, requerirían de una descripción demasiado detallada para que podamos hacerla aquí. La palabra *pokala* es el término genérico de los tributos del jefe y hay otras expresiones que comprenden los regalos del primer fruto, los regalos de la cosecha principal y otras varias

subdivisiones. También hay términos que describen los diversos contrarregalos que hace el jefe a quienes le pagan tributo, según consistan en carne de cerdo, ñames o frutos. No menciono todas estas palabras indígenas con objeto de no sobrecargar la exposición de detalles que aquí serían irrelevantes.

3. *Pago por servicios prestados.* Esta categoría se diferencia de la anterior en que el pago se somete a los límites fijados por la costumbre. Tiene que hacerse cada vez que se presta un servicio, pero no se puede hablar de equivalencia económica inmediata, puesto que uno de los términos de la ecuación consiste en un servicio cuyo valor no se puede medir a no ser mediante estimaciones convencionales. Pertenecen a esta clase todos los servicios que prestan los especialistas a la comunidad o a los individuos concretos. El más importante de estos es, sin duda, los servicios del mago. El mago de los huertos, por ejemplo, recibe determinados regalos de la comunidad y de ciertos individuos. Al brujo le paga el individuo que le pide que mate o le cure. Los regalos del mago de la lluvia y del buen tiempo son muy considerables. Ya he descrito los pagos al constructor de canoas. Más adelante me referiré a los que recibe el especialista que hace los diversos tipos de *vaygu'a.*

También pertenecen a este epígrafe los pagos que siempre acompañan a las intrigas amorosas. El amor desinteresado es completamente desconocido por estas gentes de costumbres sexuales relajadas. Cada vez que una muchacha concede favores a su amante, inmediatamente recibe algún pequeño regalo. Este es el caso de las intrigas normales que suceden en la aldea todas las noches entre muchachas y muchachos solteros y también en otras ocasiones ceremoniales de relajo, como el *katuyausi* y las consolaciones mortuorias mencionadas en el capítulo II, apartado II. Unas cuantas nueces de areca, un poco de pimienta de betel, algo de tabaco, unos anillos de concha de tortuga o discos de espóndilos, tales son los signos de gratitud o aprecio que nunca omiten los jóvenes. Una muchacha atractiva no necesita privarse de estos pequeños lujos de la existencia.

Los grandes repartos mortuorios de alimentos, *sagali,* ya se han mencionado en diversas ocasiones. Desde el punto de vista económico, estos repartos son pagos por los servicios funerarios. El pariente materno más próximo del difunto tiene que dar regalos en forma de alimentos a todos los habitantes de la aldea por la aflicción que simulan, es decir, por ennegrecerse las caras y cortarse el pelo. A otras cuantas personas les paga por entonar lamentaciones y cavar la tumba; y todavía a otro grupo más pequeño, que extrae el cubito del muerto para utilizarlo como cuchara para cal; y a la viuda o viudo por el prolongado período de luto riguroso que guardará.

Todos estos detalles demuestran cuán universal y estricta es la idea de que todas las obligaciones o deberes sociales, de los

que de ninguna forma se puede uno sustraer, tienen sin embargo que ser compensados con regalos. La función de estas remuneraciones ceremoniales es, a primera vista, la de reforzar los lazos sociales de los que nacen las obligaciones.

La similitud de los regalos y los pagos que hemos colocado en esta categoría se expresa en el uso indígena de la palabra *mapula* (compensación, equivalencia) a propósito de estos regalos. Así, para dar la razón por la que se le hace un cierto regalo a un mago, o por la que en un *sagali* (reparto) se le da tal parte a tal individuo, o por la que se le da un objeto precioso a un especialista, los indígenas dirían: «Es el *mapula* por lo que ha hecho.» Otra curiosa identificación contenida en el uso lingüístico es la de llamar, tanto a los pagos del mago como a los de los especialistas, un «reconstituyente» o, literalmente, una «cataplasma». Ciertas gratificaciones extraordinarias que se le dan al mago se describen como *katuwarina kaykela* o «cataplasma para la pierna», dado que el mago, especialmente el de los huertos o el brujo, tiene que dar grandes paseos para celebrar su magia. La expresión «cataplasma de la espalda» la utiliza el constructor de canoas que tiene que estar doblado sobre su trabajo; «cataplasma de la mano» el tallista o pulimentador de piedras. Pero la identidad de estos regalos no se expresa en los pormenores de la terminología. En realidad, hay una lista de palabras que describen los diversos pagos por la magia, los regalos que se les hacen a los especialistas, los pagos amorosos y los numerosos tipos de regalos que se distinguen en el *sagali.* Así, el pago por magia una parte de la cual se le ofrece a los espíritus de los antepasados, se llama *ula'ula;* un regalo sustancial para el mago se llama *sousula*; el regalo para el hechicero se describe con el verbo *ibudipeta,* y hay otros muchos nombres especiales. Los regalos del especialista se denominan *vewoulo* el regalo inicial; *yomelu* el regalo de alimentos que tiene lugar una vez que el objeto ha sido ceremonialmente entregado al propietario; *karibudaboda* el regalo sustancial de ñames que se hacen en la cosecha siguiente. Los regalos de alimentos que se hacen durante la época de trabajo se llaman *vakapula*; pero este último término tiene mayor extensión, puesto que engloba a todos los regalos de alimentos guisados o crudos que da a los trabajadores el individuo que se beneficia del trabajo. Los regalos sexuales se denominan *buwana* o *sebuwana.* No enumeraré las diversas diferencias terminológicas de los regalos *sagali*, porque sería imposible hacerlo sin entrar en el asunto, demasiado complejo, de las obligaciones y los repartos mortuorios.

Clasificar los regalos amorosos y los regalos *sagali* en la misma categoría que los regalos a los magos y especialistas es una generalización en la cual los indígenas no podrían seguirnos. Para ellos, los regalos que se hacen en los *sagali* constituyen una clase en sí mismos, e igualmente los regalos amorosos. Nos-

otros podemos decir que, desde el punto de vista económico, tenemos razón en clasificar juntos todos estos regalos puesto que todos presentan un tipo preciso de equivalencia; también corresponden a la idea indígena de que cualquier servicio se debe retribuir, una idea que se documenta por el uso lingüístico de la palabra *mapula.* Pero dentro de esta clase, las correspondientes subdivisiones de la terminología indígena representan las importantes distinciones que hacen los nativos entre las subclases: regalos amorosos, regalos *sagali* y regalos por servicios profesionales y mágicos.

4. *Regalos que se devuelven en forma de su equivalente económico.* Vamos enumerando los distintos tipos de intercambio a medida que, gradualmente, adquieren apariencia de comercio. En esta cuarta categoría se han colocado regalos tales como los que deben compensarse con casi exacta equivalencia. Pero debe resaltarse que la exacta equivalencia de los regalos no la asimilan los indígenas al comercio. No puede haber mayor equivalencia entre regalo y contrarregalo que cuando A le da a B un objeto y B, el mismo día, le devuelve el mismo objeto a A. En ciertas fases de las ceremonias mortuorias, los parientes del difunto y los hermanos de la viuda se dan y devuelven tales regalos. Sin embargo, resulta obvio que ninguna transacción puede estar más lejos del comercio que ésta. Los regalos, anteriormente descritos, que tienen lugar durante la presentación de la canoa (*kabigidoya*) pertenecen a esta clase. También numerosos regalos que se intercambian entre comunidades en el curso de visitas que pronto serán devueltas. Los pagos por el arriendo de una parcela de huerta se devuelven, al menos en ciertos distritos de las Trobriand, con un regalo que tenga un valor equivalente.

Sociológicamente hablando, este tipo de regalo es característico de las relaciones de amistad (*luba'i*). Así, el *kabigidoya* tiene lugar entre amigos, el Kula tiene lugar entre asociados de países lejanos y entre amigos del mismo lugar; pero, desde luego, las relaciones entre parientes políticos pertenecen *par excellence* a esta categoría.

Otros tipos de regalos equivalentes que se deben mencionar aquí brevemente son los regalos que una familia hace a otra en el *milamala,* el período festivo correspondiente al retorno de los espíritus de los antepasados a la aldea. Las ofrendas de alimentos guisados se exponen ceremonialmente en las viviendas para uso de los espíritus, y una vez que éstos han consumido la sustancia espiritual, la material se le regala a una familia vecina. Estos regalos siempre son recíprocos.

Además, hay que colocar en esta categoría los regalos que se intercambian entre el marido y el padre de la mujer (no por línea matrilineal en este caso) inmediatamente después del matrimonio.

La similitud económica de estos regalos no se expresa en la terminología ni tampoco en los usos lingüísticos. Todos los regalos que he enumerado tienen su nombre propio especial, que no saco aquí a colación por no multiplicar los detalles irrelevantes. Los indígenas no tienen una idea de conjunto sobre la existencia de un grupo como el que yo he descrito. Mi generalización se basa en el importante hecho de que, a través de toda la vida tribal, se encuentran casos sueltos de intercambios directos de regalos equivalentes. Tal vez ningún otro hecho pueda demostrar de forma más clara hasta qué punto valoran los indígenas el hecho de dar y recibir regalos en sí mismo.

5. *Intercambio de bienes materiales contra privilegios, títulos y propiedades no materiales.* Bajo este epígrafe clasifico las transacciones que se aproximan al comercio en la medida en que dos propietarios, cada cual en posesión de algo que tiene en gran estima, lo cambian por algo que valoran todavía más. Aquí la equivalencia no es tan estricta, al menos no tan cuantificable, como en el grupo anterior, porque en éste uno de los términos es, generalmente, una propiedad no material, tal como los conocimientos mágicos, los privilegios para ejecutar una danza o el título de una parcela de huerta, que suele quedarse después en mero título formal. Pero, pese a la menor cuantificación, tiene más marcado su carácter comercial, precisamente por el elemento de deseo recíproco por llevar a cabo la transacción y el interés de cada una de las partes.

Pertenecen a esta clase dos tipos importantes de transacciones. Una de ellas es la adquisición, por un individuo, de los bienes o privilegios que le pertenecen como herencia de su tío materno o de su hermano mayor, pero que desea adquirir antes de la muerte de éste. Si el tío materno tiene que desprenderse en vida de un huerto, o enseñar y traspasar un sistema de magia, hay que pagarle por ello. En general tienen que hacerse diversos pagos, y muy sustanciales, y él va cediendo gradualmente sus derechos, dando la tierra cultivable poco a poco, enseñando la magia por etapas. Después del último pago el título de propiedad pasa al joven.

Ya he llamado la atención, en la descripción general de la estructura social de las Trobriand (cap. II, apart. VI), sobre el llamativo contraste existente entre la herencia matrilineal y la del padre al hijo. Es de notar que lo que los indígenas consideran herencia legal, sin embargo, precisa de una retribución, y que el individuo que sabe que en cualquier caso, antes o después, obtendrá un privilegio, si lo quiere con antelación debe pagar a cambio y pagar bien. Con todo, esta transacción sólo tiene lugar cuando ambas partes la consideran deseable. No hay ninguna obligación impuesta por la costumbre que obligue a ninguna de las partes a someterse al intercambio, y no se realiza hasta que ambos lo consideran ventajoso. La adquisición de la

magia es, claro está, distinta, porque el hombre mayor siempre tiene que adiestrar al joven mientras todavía vive.

El otro tipo de transacción que pertenece a esta clase es el pago por las danzas. Las danzas son «propiedad privada»; es decir, es su autor quien tiene el derecho de «producir» sus danzas y canciones en la comunidad de aldea. Si otra aldea desea sus canciones y sus danzas tiene que adquirir el derecho de ejecutarlas. Esto se realiza mediante la entrega, a la aldea de donde sea originaria, de un pago sustancial de alimentos y objetos preciosos, después de lo cual se les enseña la danza a los nuevos propietarios.

En casos aislados el título de las tierras cultivables se traspasa de una a otra comunidad. También para esto tienen que pagar sustancialmente los miembros y el dirigente de la comunidad adquisidora a la que se le traspasan los derechos.

Otra transacción que cabría mencionar aquí es el alquiler de canoas, en el cual se produce una transferencia temporal de la propiedad a cambio de un pago.

La generalización que nos ha permitido formular esta categoría, aunque no va a contrapelo de la terminología e ideas indígenas, está fuera de su alcance y consta de varias de las subdivisiones que se diferencian con distintos nombres indígenas. El nombre de la compra ceremonial de un trabajo o de la transferencia de una parcela de huerta es *laga.* Este término denota una transacción muy grande e importante. Por ejemplo, cuando se compra un cerdo a cambio de alimentos u objetos preciosos pequeños, a esto se le llama trueque (*gimwali*), pero cuando se cambia un cerdo mayor por *vaygu'a* lo denominan *laga.*

La importante concepción de las adquisiciones adelantadas de la herencia matrilineal se designa con el término *pokala,* una palabra que ya nos ha salido con el significado de tributos al jefe. Es un homónimo, porque tiene dos significados distintos y los indígenas los distinguen con claridad. Es indudable que estos dos significados se han desarrollado a partir de uno solo por gradual diferenciación, pero carezco de datos para señalar el proceso lingüístico. Hoy en día sería erróneo tratar de forzar cualquier ligazón entre ambos, y desde luego éste es un buen ejemplo de cuán necesario es tener cuidado en no fiarse de la terminología indígena como medio para hacer clasificaciones.

El término para el alquiler de canoas es *toguna waga.*

6. *Trueque ceremonial con pago aplazado.* En esta categoría tenemos que describir los pagos que se hacen de forma ceremonial y deben aceptarse y retribuirse con posterioridad. El intercambio se basa en una asociación permanente y los artículos han de ser de valor equiparable. Recordando la definición del Kula del capítulo III, es fácil darse cuenta de que este gran intercambio ceremonial y circulante pertenece a esta categoría. Es un trueque ceremonial basado en una asociación permanente,

donde el regalo que se ofrece siempre se acepta y, después de un tiempo, se compensa con un contrarregalo equivalente.

También existe una forma ceremonial de intercambio de alimentos vegetales por pescado, que se basa en una asociación estable y en la obligación de aceptar y devolver el regalo inicial. Se le llama *wasi.* Los miembros de una aldea del interior, donde abundan los ñames y los taros, tienen asociados en las aldeas de la Laguna, donde se pesca mucho pero la producción de los huertos es escasa. Cada individuo tiene su asociado y, a veces, cuando se recolectan nuevos alimentos y también durante la cosecha principal, transporta con sus compañeros de aldea grandes cantidades de alimentos vegetales a los poblados de la Laguna, colocando cada cual su parte delante de la vivienda de su asociado. Esto es una invitación, que nunca puede rehusarse, a que se devuelva el regalo en su equivalencia convenida de pescado.

Tan pronto como el tiempo y otros compromisos lo permiten, los pescadores se hacen a la mar y se envía noticia del hecho a la aldea interior. Los de tierra adentro se presentan en la playa a la espera de los pescadores, que regresan todos en bloque, y se llevan directamente a su aldea interior el arrastre de pescado. Estas grandes cantidades de pescado se adquieren siempre a propósito de algún gran reparto de alimentos *(sagali).* Es llamativo que en las aldeas del interior estos repartos se realicen con pescado, mientras que en los poblados de la Laguna nunca se utiliza el pescado para fines ceremoniales, considerándose que los vegetales son el único artículo apropiado para tales fines. Por tanto, el motivo del intercambio no es, en este caso, el conseguir alimentos para satisfacer la necesidad primaria de comer, sino que se hace con objeto de satisfacer la necesidad social de exhibir grandes cantidades de comestibles según un acto sancionado por la costumbre. Cuando tienen lugar una de estas grandes pesqueras, suele ocurrir que grandes cantidades de pescado se pudran antes de llegar a manos del hombre a quien en último término estaban destinadas. Pero el que esté podrido no desmerece en nada el valor del pescado en el *sagali.*

La cantidad de pescado que se da a cambio de los alimentos vegetales se estima por aproximación. Una medida estándar de taro o una cesta normal de *taytu* (ñames pequeños) se cambian por un haz de pescado, entre tres y cinco quilogramos de peso. La equivalencia de los dos pagos, así como la ventaja que obtiene por lo menos una de las partes, hacen que este intercambio se aproxime al trueque.[8] Pero el factor de confianza interviene

8. En otros tiempos, esta ventaja probablemente era mutua. Hoy en día, cuando los pescadores pueden ganar diez o veinte veces más buceando por perlas que participando en el *wasi,* el intercambio es por regla general una gran carga para ellos. Es uno de los ejemplos más claros de la firmeza de las

en gran medida por el hecho de que la equivalencia se deja a la estimación de los que corresponden; y además el regalo inicial, que por norma establecida lo hacen los del interior, no puede rehusarse. Todos estos rasgos distinguen este intercambio del trueque.

Parecidos a este intercambio ceremonial son ciertas transacciones en las cuales individuos transportan alimentos a las aldeas industriales de Kuboma y los indígenas de estos lugares les compensan con objetos manufacturados de fabricación propia. En ciertos casos de producción de *vaygu'a* (objetos preciosos) es difícil determinar si se trata de un pago por servicios prestados (clase 3) o del trueque ceremonial correspondiente a esta categoría. Escasamente hay necesidad de añadir que los dos tipos de intercambio incluidos en esta categoría, el Kula y el *wasi* (trueque de pescado), resultan muy distintos desde el punto de vista de los indígenas. Desde luego, los intercambios ceremoniales de objetos preciosos, el Kula, sobresalen como una forma de comercio tan excepcional en todos los sentidos, no sólo para los indígenas, sino también para nosotros, que debe entenderse como una clase en sí misma. Sin embargo, no cabe duda de que la técnica del *wasi* ha tenido que ser influida por las ideas y usos del Kula, que es mucho más importante y extendido. Cuando los indígenas explican uno de estos tipos de comercio suelen hacer paralelismos con el otro. Y la existencia de una asociación social, de libre pero insoslayable equivalencia, todo esto aparece en ambos tipos. Ello demuestra que los indígenas tienen una actitud mental clara sobre lo que consideran un tipo de trueque ceremonial y honorable. La terminante exclusión del regateo, las formalidades que se guardan durante la entrega del regalo, la obligación de aceptar el regalo inicial y compensarlo más adelante, todo esto expresa a las claras tal actitud.

7. *Comercio puro y simple.* La característica principal de esta modalidad de intercambio consiste en el elemento de mutuo beneficio: cada parte adquiere lo que necesita y da a cambio un artículo de menor utilidad. También encontramos aquí que la equivalencia entre los artículos se ajusta durante la transacción, mediante regateos o tratos.

Este trueque puro y simple tiene lugar, sobre todo, entre las comunidades industriales del interior, que manufacturan en gran escala platos de madera, peines, cacharros de cal, brazaletes y cestas, y las del distrito agrícola de Kiriwina, las comunidades de pescadores del Oeste y las comunidades marineras y comerciales del Sur. Las comunidades industriales, que son mira-

costumbres indígenas que, a pesar de la tentación de la pesca de perlas y a pesar de la presión de los comerciantes blancos, los pescadores nunca traten de rehuir un wasi y cuando han recibido el regalo inicial dediquen el primer día -de calma a la pesca y no a la búsqueda de perlas.

das como parias y tratadas con desprecio, sin embargo, tienen permiso para pregonar sus mercancías por todos los demás distritos. Cuando tienen muchos artículos disponibles, van a otros lugares y piden ñames, cocos, pescado y nuez de betel y algunos ornamentos, como conchas de tortuga, pendientes y cuentas de espóndilos. Se sientan en grupos y extienden sus mercancías diciendo: «Vosotros tenéis muchos cocos y nosotros ninguno. Nosotros hemos fabricado hermosos platos de madera. Éste vale cuarenta cocos y alguna nuez de betel y un poco de pimienta de betel.» Entonces los otros pueden contestar: «Oh, no, no lo quiero. Pedís demasiado.» "¿Cuánto nos darías?» Puede hacerse una oferta y ser rehusada por el buhonero, y así sucesivamente hasta que se cierre el trato.

En determinadas ocasiones, también las gentes de otros lugares pueden necesitar los objetos que se fabrican en Kuboma, e irán allí y tratarán de comprar algunos bienes manufacturados. Las personas de rango, por lo general, se comportan de la forma descrita en el punto anterior, ofreciendo un regalo inicial y esperando una compensación. Otros, simplemente van y hacen un trueque. Como vimos en la descripción del *kabigidoya,* los habitantes de Sinaketa y de Vakuta van allí y compran mercancías antes de cada expedición kula para utilizarlas en el comercio subsidiario.

Por tanto, la concepción de puro trueque (*gimwali*) se destaca muy clara y los indígenas distinguen perfectamente entre éste y las otras formas de intercambio. Corporizada en una palabra, esta distinción se hace aún más punzante por la forma en que se utiliza la palabra. Cuando critican con desprecio un mal comportamiento en el Kula o una forma inadecuada de hacer los regalos, los indígenas dicen que parece un *gimwali.* Cuando se les pregunta si una transacción es de una u otra clase, responden con acento despectivo: «Eso era sólo un *gimwali*» *(gimwali wala).* En el curso de la investigación etnográfica dan claras descripciones, casi definiciones del *gimwali,* su ausencia de ceremonia, la permisibilidad del regateo, la forma libre en que se verifica entre cualquier par de desconocidos. Exponen correcta y claramente sus características generales y enuncian, sin dudarlo, cuáles son los artículos qué pueden intercambiarse mediante el *gimwali.*

Desde luego, ciertas características del puro trueque, que nosotros apreciamos como inherentes a los hechos, están lejos de su capacidad teórica. Así, por ejemplo, que el elemento de mutuo beneficio tiene un papel prominente en el *gimwali;* que se realiza exclusivamente con artículos recién fabricados y los de segunda mano jamás participan en el *gimwali,* etc., etc. Tales generalizaciones tiene que hacerlas el etnógrafo por su cuenta. Otras propiedades del *gimwali* incluidas en las costumbres son: ausencia de ceremonial, ausencia de magia, ausencia de asocia-

ción especial —todas ellas anteriormente mencionadas. También durante la celebración de las transacciones los indígenas se comportan en éstas de forma completamente distinta que en las demás. En todas las formas ceremoniales de dar y tomar, se considera indigno y contrario a la etiqueta que el receptor demuestre el menor interés por el regalo o ansiedad por cogerlo. En los repartos ceremoniales igual que en el Kula, el regalo es arrojado al suelo por el dador, a veces literalmente, a veces sólo dándolo de forma abrupta, y con frecuencia el receptor ni siquiera lo recoge, sino que lo hace alguna persona insignificante de su séquito. En el *gimwali,* por el contrario, se demuestra un gran interés por el cambio.

Hay un caso de *gimwali* que merece especial atención. Es un trueque de pescado por vegetales y presenta, sin embargo, un agudo contraste con el *wasi o* intercambio ceremonial de pescado y ñames. Se denomina *vava* y tiene lugar entre aldeas que carecen de asociación *wasi* y, por tanto, simplemente hacen *gimwali* con su producción cuando tienen necesidad.

Con esto se acaba el breve esquema de los distintos tipos de intercambio. Era necesario darlo, aunque fuese en forma condensada, con objeto de proveer de un contexto para el Kula. Tenemos así una idea de la gran amplitud y variedad de formas de dar y tomar ligadas a la vida tribal trobriandesa. También vemos que las reglas de equivalencia, así como las formalidades que compañan a cada transacción, están muy bien precisadas.

VII. [*OBLIGACIONES ECONÓMICAS]*

Es fácil ver que casi todas las categorías de regalos, que yo he clasificado según principios económicos, se basan también en relaciones sociológicas. Así el primer tipo de regalos, es decir, los regalos voluntarios, tienen lugar en las relaciones entre marido y mujer y en las de los padres con los hijos. También en la segunda clase de regalos, es decir, en los obligatorios que se dan sin una compensación sistemática, van ligados a las relaciones de parentesco político, principalmente, aunque los tributos debidos al jefe también pertenezcan a esta clase.

Si hacemos un esquema de las relaciones sociológicas, cada tipo de ellas vendría definido por una clase especial de obligaciones económicas. Habría alguna clase de paralelismo entre tal clasificación sociológica de pagos y presentes y la que se ha dado más arriba. Pero tal paralelismo sólo es aproximado. Sería interesante, sin embargo, trazar un esquema de los intercambios clasificados según las relaciones sociales a que corresponden. Esto serviría para esclarecer la economía de la estructura social

trobriandesa, así como un nuevo punto de vista sobre el asunto de los pagos y los regalos.

Volviendo al esbozo sociológico del capítulo II, apartados V y VI, vemos que la familia, el clan y el subclán, la comunidad de aldea, el distrito y la tribu son las principales divisiones de la sociedad trobriandesa. A estas agrupaciones corresponden determinados vínculos de relaciones sociales. Así, a la familia corresponden no menos de tres tipos distintos de relaciones, según las ideas indígenas. Antes que nada está la filiación matrilineal (*veyola*), que comprende a las personas que pueden trazarse un descendencia común a través de sus madres. Ésta es, para los indígenas, las relaciones de consanguinidad, la identidad de carne y el auténtico parentesco. La relación matrimonial comprende la existente entre el marido y la mujer y la del padre con los hijos. Por último, las relaciones entre el marido y los parientes matrilineales de la mujer constituyen la tercera clase de lazos personales incluidos en el marco de la familia. Estos tres tipos de vínculos personales se distinguen claramente en la terminología, en los usos lingüísticos normales, en las costumbres y en las ideas explícitamente formuladas.

A las agrupaciones de clanes y subclanes pertenecen los lazos existentes entre las personas del mismo clan y, especialmente, entre los miembros del mismo subclán, y por otro lado, las relaciones entre un individuo y los miembros de otros clanes. La pertenencia al mismo subclán es una especie de parentesco ampliado. Las relaciones con los otros clanes son las más importantes cuando asumen la forma de una amistad especial llamada *luba'i*. Las agrupaciones de las comunidades de aldea dotan a los pobladores del importante rasgo de conciudadanos. La diferencia de rangos en relación con el clan, la división en comunidades de aldea y de distrito, tal como se esbozó en el capítulo II, trae como consecuencia la subordinación de los individuos normales a los jefes. Por último, el hecho general de pertenencia a una tribu crea los vínculos que unen a los individuos de la tribu entre sí y, en otros tiempos, permitía una relación libre, aunque no ilimitada, y por tanto las relaciones comerciales. Tenemos que distinguir, pues, ocho tipos de relaciones personales. En la siguiente clasificación las tenemos enumeradas con un breve esquema de sus características económicas.

1. Parentesco matrilineal. La idea subyacente de que esto significa identidad de sangre y de sustancia no se expresa en absoluto en su vertiente económica. El derecho de herencia, la participación común en determinados tipos de propiedad y el derecho limitado a utilizar los útiles y objetos de uso diario, a menudo se ven restringidos en la práctica por celos y animosidades personales. En lo que más específicamente se refiere a regalos económicos, encontramos aquí la llamativa costumbre de comprar en vida, a plazos, los títulos de las parcelas de

huerta y árboles y los conocimientos mágicos que, por ley, a la muerte del propietario, tendrán que pasar a la nueva generación de parientes matrilineales. La identidad económica de los parientes matrilineales se pone de manifiesto en los repartos tribales —*sagali*—, donde todos ellos comparten la responsabilidad de aprovisionar de alimentos.

2. *Lazos matrimoniales.* (Marido y mujer; y como consecuencia, padre e hijos.) Basta con clasificar aquí este tipo de relaciones y recordar al lector que se caracteriza por los regalos voluntarios, como se ha descrito minuciosamente en el punto 1 de la anterior clasificación de regalos.

3. *Relaciones por línea política.* En su aspecto económico, estos lazos no son recíprocos ni simétricos. Es decir, una de las partes, el marido de la mujer, es el receptor económico favorecido, mientras que los hermanos de la esposa reciben de él, en conjunto, regalos de menor valor. Como sabemos, esta relación se define económicamente por ios regalos regulares y sustanciales de la cosecha a cargo de los hermanos de la mujer, que llenan el almacén del marido todos los años. También tienen que hacerle determinados servicios. Por todo ello, reciben un regalo *vaygu'a* (objetos preciosos) de vez en cuando y algunos alimentos como pago por los servicios prestados.

4. *Pertenencia al mismo clan.* La principal identificación económica de este grupo tiene lugar durante el *sagali,* aunque la responsabilidad de procurarse los alimentos sólo recaiga sobre los verdaderos parientes consanguíneos del difunto. Todos los demás miembros del subclán, y en menor medida los miembros del mismo clan dentro de una comunidad de aldea, tienen que contribuir con pequeños regalos que se Ies entregan a los organizadores del *sagali.*

5. *Relación de amistad personal.* Dos individuos amigos siempre mantendrán entre sí una relación kula, y si uno pertenece a una aldea interior y el otro a una de la Laguna estarán asociados para el intercambio de pescados por vegetales (*wasi).*

6. Conciudadanos en una comunidad de aldea. Hay muchas clases de regalos que tienen lugar entre comunidades. Y desde el punto de vista económico, los vínculos de ciudadanía significan la obligación de contribuir con una parte propia a tales ofrendas. Además, en los repartos mortuorios —*sagali*— los conciudadanos de clanes distintos al del difunto reciben una serie de regalos para compensarles de sus obligaciones mortuorias

7. *Relaciones entre los jefes y los individuos normales.* Los tributos y servicios que los vasallos le hacen al jefe, por un lado, y los pequeños pero numerosos regalos que él les da, así como la importante y cuantiosa contribución con que él participa en todas las empresas de la tribu, tales son las características de esta relación.

8. *Relaciones entre dos individuos cualesquiera de la misma*

tribu. Se caracterizan por los pagos y regalos, por el comercio ocasional entre dos individuos y por los regalos voluntarios esporádicos de tabaco o nuez de betel que ningún individuo puede rehusarle a otro, a menos que estén peleados.

Con esto se acaba la lista de ofrendas y regalos. La importancia general del dar y tomar dentro de la textura de la sociedad de Boyowa, la gran cantidad de variedades y subdivisiones de los diversos regalos, no dejan lugar a dudas sobre el gran papel que los actos y motivos económicos tienen en la vida de estos indígenas.

VII. La partida de una expedición marítima

I. [UNA PARTIDA EN SINAKETA]

Hemos llegado, en el curso de esta narración del Kula, al punto en que todos los preparativos se han acabado, la canoa está dispuesta, la botadura y la presentación ceremonial ya han tenido lugar y se han recogido los bienes para el comercio subsidiario. Sólo resta cargar la canoa y partir. Hasta ahora, habiendo descrito la construcción, la *tasasoria* y el *kabigidoya,* nos referíamos a las Trobriand en general. Ahora tendremos que reducirnos a un distrito, la parte sur de la isla, y seguiremos la expedición kula desde Sinaketa a Dobu. Porque hay algunas diferencias entre los distintos distritos y cada cual debe tratarse por separado. No obstante, lo que se dice de Sinaketa vale también para la otra comunidad sureña, es decir, para Vakuta. Por lo tanto, el escenario de todo lo que se describe en los dos capítulos siguientes se centrará en un punto, es decir, en el grupo compuesto por unas ocho aldeas asentadas en las costas trobriandesas, fangosas y llanas, de la Laguna, a tiro de piedra unas de otras. Desde una pequeña playa arenosa con orla de palmeras gozamos de una amplia perspectiva de la Laguna, el amplio semicírculo de su borde costero con el verde brillante de los manglares respaldados por la alta jungla que se levanta en los arrecifes coralinos del *raywag.* En el horizonte unos cuantos islotes aplastados que sólo espesan levemente su línea, y en los días claros las montañas d'Entrecasteaux visibles como sombras azules en la lontonanza.

Desde la playa entramos directamente en una de las aldeas, una hilera de casas puesta frente a otra de almacenes de ñame. Atravesándola, dejando a la derecha una aldea circular y yendo por espacios vacíos con bosquecillos de betel y palmeras de coco, llegamos a la principal aldea de Sinaketa, a Kasiyetana. Allí, por encima de las elegantes chozas indígenas, se encuentra un enorme cobertizo de hierro acanalado, construido sobre pilares, pero con el espacio intermedio entre la tierra y el suelo cuidadosamente rellenado de piedras de coral blanco. Este monumento testifica tanto la vanidad indígena como la fuerza de su superstición: vanidad de imitar la costumbre de los blancos de hacer las casas elevadas y creencia indígena en el miedo al *bwaga'u* (hechicero), cuya hechicería más peligrosa la realiza quemando hierbas mágicas, lo que no puede evitarse si le es posible reptar

bajo la casa. Debe añadirse que incluso los maestros misioneros indígenas de las Trobriand siempre colocan una sólida masa de piedras para rellenar el espacio inferior de sus casas. To'udawada, el jefe de Kasiyetana, es, dicho de paso, el único hombre de Boyowa que tiene una casa de hierro acanalado y, de hecho, en toda la isla no hay más de una docena de casas que no estén construidas exactamente de acuerdo con el patrón tradicional. To'udawada es también el único indígena que yo haya visto con salacot; por otro lado, es una buena persona, físicamente de muy buen ver, alto, con cara ancha e inteligente. Frente a su barraca de hierro están las hermosas chozas indígenas de sus cuatro mujeres.

Caminando hacia el norte por el terreno negro en el que en puntos dispersos aflora el coral, entre altos árboles y ramalazos de jungla, campos y huertos, llegamos a Kanubayne, la aldea de Kouta'uya, el segundo jefe en importancia de Sinaketa. Es muy probable que lo encontremos sentado en la plataforma de su choza o de su almacén de ñames; un viejo desdentado, arrugado, que usa una gran peluca indígena. Al igual que To'udawada, pertenece al más alto rango de la jefatura y ambos se consideran a sí mismos iguales a los jefes dé Kiriwina. Pero el poder de cada uno de ellos se limita a su pequeña aldea, y ni en ceremonial ni en riqueza podían, al menos en otros tiempos, compararse con sus parientes del Norte. Todavía hay otro jefe del mismo rango en Sinaketa, el que gobierna la pequeña aldea de Oraywota. Éste se llama Sinakadi y es un viejo desdentado y calvo, de aspecto enfermizo e hinchado, con un carácter despreciable y retorcido, igualmente odiado por blancos y negros. Cuenta con la reconocida reputación de lanzarse a los barcos de los blancos en cuanto se presentan, con una o dos de sus jóvenes mujeres en la canoa, y regresar poco después solo, pero con mucho tabaco y otras buenas mercancías. Laxo como es el sentido del honor y de la moralidad en las Trobriand sobre tales asuntos, esto es demasiado incluso para ellos y Sinakadi, por esta razón, no es respetado en su aldea.

El resto de las aldeas están gobernadas por dirigentes de rango inferior, pero de no mucha menor importancia y poder que los grandes jefes. Uno de éstos, un anciano extravagante, enjuto y lisiado, llamado Layseta, es célebre por sus amplios conocimientos en toda clase de magias y por sus largas estancias en países extranjeros, tales como las Amphlett y Dobu. Más tarde, en el curso de nuestros peregrinajes, encontraremos a algunos de estos jefes. Habiendo descrito la aldea y los dirigentes de Sinaketa, prosigamos nuestra narración.

Pocos días antes de la fecha fijada para la partida de la expedición kula hay gran efervescencia en el pueblo. Grupos de visitantes llegan de la vecindad llevando regalos, la mayor parte de alimentos, para que sirvan de provisiones durante el viaje.

Se sientan frente a las chozas, charlando y comentando, mientras la gente de la localidad se ocupa de sus menesteres. Por la tarde se celebran grandes reuniones alrededor del fuego que se prolongan hasta altas horas. La preparación de los alimentos es, sobre todo, asunto de las mujeres, mientras que los hombres dan los toques finales a las canoas y celebran las magias.

Sociológicamente hablando, el grupo que parte se diferencia, desde luego, del que se queda. Pero incluso dentro de este grupo se produce otra diferenciación según las distintas funciones en el Kula. En primer lugar están los dueños de la canoa, los *toliwaga,* que desempeñarán un papel preciso en el curso de las semanas siguientes. Sobre cada uno de ellos caerán con el mayor rigor los tabús, sean los que se observan en Sinaketa o los de Dobu. Cada cual tiene que celebrar magias y actuar en las ceremonias. Cada cual, también, gozará de los principales honores y privilegios del Kula. Los miembros de la tripulación, los *usagelu,* de cuatro a seis hombres por canoa, componen otro grupo. Manejan la embarcación, celebran ciertos ritos mágicos y, por regla general, hacen el Kula cada cual por su cuenta. Un par de hombres jóvenes de cada canoa, que todavía no participan en el Kula, pero que participan en las tareas de navegación, componen otra clase y se les denomina *silasila.* A veces un niño acompaña a su padre en la expedición kula —el llamado *dodo'u*— y hace algo útil soplándole a la caracola. Así, la flota completa consta de cuatro clases de personas: la de los *toliwaga,* la de los *usagelu,* la de los colaboradores y la de los niños. Las mujeres de Sinaketa, sean casadas o solteras, nunca van en las expediciones marítimas, aunque otra costumbre distinta prevalece en la costa oriental de las Trobriand. Cada *toliwaga* tiene que hacer un pago en alimentos a sus *usagelu,* lo que se efectúa mediante una pequeña ceremonia de distribución de alimentos denominada *mwalolo* que tiene lugar, después del retorno de la expedición, en la plaza central del poblado.

II. [*RITOS Y TABÚS DE LA PARTIDA*]

Pocos días antes de la partida, el *toliwaga* inicia una serie de ritos mágicos y comienza a observar los tabús, las mujeres se ocupan de los últimos preparativos de alimentos y los hombres disponen la *waga* (canoa) para el gran viaje inminente.

El tabú del *toliwaga* se refiere a la vida sexual. En cualquier caso, durante las dos últimas noches, a causa de las celebraciones mágicas y de las visitas de sus amigos y parientes de otras aldeas vecinas, que le traen provisiones para el viaje, regalos en forma de bienes comerciales, y que charlan sobre la inminente expedición, tiene que estar levantado hasta tarde. Pero tam-

bién tiene que guardar la vigilia hasta altas horas de la noche como una obligación impuesta por las costumbres y tiene que dormir solo, aunque la esposa puede dormir en la misma vivienda.

Los preparativos de la canoa comienzan por cubrirla con esteras trenzadas llamadas *yawarapu.* Se colocan sobre la plataforma, dejándola de esta forma dispuesta para andar, sentarse y depositar encima los objetos pequeños. Esta primera parte de la preparación de la canoa se acompaña de un rito mágico. En la orilla del mar, el *toliwaga* lo entona sobre las hojas trenzadas, conforme se colocan en la canoa. O en otro sistema distinto de magia kula, el *toliwaga* prepara unas raíces de jengibre y las escupe sobre las esteras en su choza. He aquí una muestra de la fórmula mágica que se utiliza en este rito:

CONJURO «YAWARAPU»

«¡Nuez de betel, nuez de betel, nuez de betel hembra; nuez de betel, nuez de betel, nuez de betel macho; nuez de betel, de la ceremonia del escupitajo!

»Los compañeros de los jefes; los jefes y sus compañeros; su sol, el sol de la tarde; su cerdo, el cerdo pequeño. Sólo uno es mi día» —aquí el recitante dice su nombre— «su aurora, su mañana».

Este es el exordio del conjuro. Luego sigue la parte principal. Las dos palabras *boraytupa* y *badederuma,* emparejadas, se repiten con una serie de otras palabras. La primera palabra de la pareja significa, en traducción libre, «navegación rápida» y la segunda «producto abundante». La serie de palabras que las acompañan describen diversas clases de collares kula. Los collares de diferentes tamaños y de diferentes acabados tienen, cada clase, su propio nombre, de los que hay alrededor de una docena. Después de esto, se recitan una lista de palabras relativas a la cabeza humana:

«Mi cabeza, mi nariz, mi occipucio, mi lengua, mi cuello, mi laringe, etc., etc.» Por último se mencionan los diversos objetos que se transportan en la expedición kula. Los objetos para dar *(pari*); un paquete envuelto de forma ritual (*lilava*); la cesta personal; la estera de dormir; las grandes cestas; el palo de la cal; las vasijas de la cal y los peines, uno tras otro se van nombrando.

Por último el mago recita la parte final del conjuro: «¡Patearé la montaña, la montaña se mueve, la montaña tiembla, la montaña comienza sus actividades ceremoniales, la montaña aclama, la montaña cae, la montaña yace prostrada! ¡Mi conjuro irá a la cima de la Montaña de Dobu, mi conjuro penetrará en el interior de mi canoa! El cuerpo de mi canoa se hundirá, el flotador de mi canoa se meterá bajo el agua. Mi fama es como el trueno, mi paso es como el bramido de las brujas voladoras.»

La primera parte del conjuro contiene una referencia a la nuez de betel, que es una de las cosas que los indígenas esperan obtener en el Kula. Por otro lado, ésta es una de las sustancias que los indígenas hechizan para dárselas a sus asociados e inducirlos a que practiquen el Kula con ellos. A cuál de estas dos cosas se refiere el conjuro, eso es imposible de decidir, como tampoco podrían decirlo los mismos indígenas. Las partes en que se exaltan la rapidez y el éxito son típicas de las fórmulas mágicas y pueden encontrarse en otras muchas.

La parte principal del conjuro es, como de costumbre, mucho más fácil de interpretar. Hablando sin rigor, la declaración implica: «Yo aceleraré y tendré éxito con respecto a las diversas clases de *vaygu'a;* aceleraré y tendré éxito gracias a mi cabeza, a mis palabras, a mi aspecto; y lo mismo con mis mercancías comerciales y pertenencias personales.» La parte final del conjuro describe la impresión que debe hacer la magia del hombre sobre «la montaña», que aparece aquí por el distrito de Dobu y sus habitantes. De hecho, a los distritos del archipiélago d'Entrecasteaux, hacia los que navegan, siempre se les llama *koya* (montaña). Las exageraciones, las metáforas y las insistencias implícitas sobre el poder del conjuro son muy características de todos los conjuros mágicos.

Al día siguiente, o al otro, porque suele haber retrasos en la partida, el jefe de la expedición les da un cerdo o dos a todos los participantes en la expedición. La tarde de ese día los propietarios de las canoas van a los huertos y buscan una planta aromática de menta (*sulumwoya*). Tomando un renuevo en la mano, se mueve de uno a otro lado murmurando un conjuro y luego la arranca. Este es el conjuro:

CONJURO «SULUMWOYA»[1]

«¿Quién corta la *sulumwoya* de Laba'i? ¡Yo, Kwoyregu, con mi padre, nosotros cortamos la *sulumwoya* de Laba'i! La rugiente *sulumwoya* ruge; la temblorosa *sulumwoya* tiembla; la murmurante *sulumwoya* murmura; la hirviente *sulumwoya* hierve.

»Mi *sulumwoya* hierve, mi cuchara de la cal hierve, mi vasija de la cal hierve, mi peine... mi cesta... mi pequeña cesta... mi paquete *lilava*... mis regalos de presentación *(pari)*...» Y con cada uno de estos términos se repite la palabra «hierve» o «burbujea», a menudo varias veces. Después de esto, el mismo verbo «hierve» se repite con todas las partes de la cabeza igual que en la fórmula anteriormente citada.

La última parte reza así: «Espíritu de mi tío materno Mwoyalova, fallecido recientemente, exhala tu conjuro sobre la cabeza de Monikiniki. Exhala tu conjuro sobre la cabeza de mi lige-

1. Véase el análisis lingüístico del texto original de este conjuro que se hace en el capítulo XVIII.

ra canoa. Patearé la montaña; la montaña se volcará; la montaña se derrumbará; la montaña se abre; la montaña se regocija; se tambalea. Haré el Kula hasta que mi flotador vaya hundido. Mi fama es como el trueno, mi paso es como el bramido de las brujas voladoras.»

El exordio de este conjuro contiene varias referencias míticas de las que, sin embargo, mi información sólo me proporciona datos confusos. Pero resulta claro cuando se refiere directamente a la menta mágica y describe su eficacia. En la segunda parte, de nuevo aparece una lista de palabras referentes a objetos que se utilizan en el Kula y a la apariencia y la persuasividad personal del oficiante. El verbo con el que se repiten hace referencia al hervido de la menta y aceite de coco que pronto tendré que mencionar, e indica que las propiedades mágicas de la menta se traspasan al *toliwaga* y a sus mercancías. En la última parte el mago invoca al espíritu de su verdadero pariente materno, de quien consiguió el conjuro, y le pide que le imparta la virtud mágica a su canoa. El nombre mitológico Monikiniki, con el que no guarda relación ningún mito, excepto la tradición de que fue el primer propietario de todos estos conjuros, aparece aquí como sinónimo de canoa. Al final del *dogina,* que contiene varias expresiones idénticas a las de la parte final del conjuro del *yawarapu,* tenemos otro ejemplo de exageraciones verbales tan habituales en la magia.

Después de haber arrancado ritualmente la planta de menta, el mago se la lleva a su casa. Allí se reúne con uno de sus *usagelu* (miembro de la tripulación) que le ayuda a hervir un poco de aceite de coco (*bulami*) en una pequeña olla indígena de barro. Se mete la planta en el aceite hirviendo y, mientras hierve, se pronuncia una fórmula mágica.

CONJURO «KAYMWALOYO»

«¡Ninguna nuez de betel, ningún *doga* (ornamento hecho del colmillo circular del jabalí), ningún pericarpio de betel! Mi poder para cambiar su mente; mi magia *mwasila*, mi *mwase, mwasare, mwasarewai*.» Esta última frase incluye un juego de palabras muy característico de la magia kiriwiniana. Es difícil de interpretar la frase inicial. Probablemente significa algo como: «Ninguna nuez de betel, ningún pericarpio ni ningún regalo *daga* puede ser tan potente como mi *mwasila* y su poder para cambiar a mi favor la mente de mi asociado.»

Ahora viene la parte principal del conjuro: «Hay una *sulumwoya* (menta) mía, una *sulumwoya* de Luba'i, que yo colocaré en la cima del Gumasila.»

Este último párrafo se repite varias veces insertando, en vez del nombre de la isla de Gumasila, los siguientes nombres: Kuyawaywo, Domdom, Tewara, Siyawawa, Sanaroa, Tu'utauna,

Kamsareta y Gorebubu. Todos estos son los nombres de los sucesivos lugares por donde se hace el Kula. En este largo conjuro, el mago va siguiendo la ruta de la expedición kula, enumerando sus etapas más relevantes. La última parte de la fórmula es idéntica a la última parte del conjuro *yawarapu* anteriormente citado: «Patearé la montaña, etc.»

Después de recitar este conjuro sobre la menta y el aceite, el mago toma estas sustancias y las coloca en un receptáculo hecho de hojas de banana endurecidas al fuego. Hoy en día, a veces se utiliza una botella de cristal. Luego, el receptáculo se sujeta a un palo incrustado entre los paneles de proa de la canoa y que sobresale oblicuo sobre la nariz. Como más adelante veremos, el aceite aromático se utilizará para untar algunos objetos cuando se llega a Dobu.

Con esto, no obstante, no se han acabado la serie de ritos mágicos. Al día siguiente por la mañana temprano se hace el paquete ritual de objetos comerciales representativos denominado *lilava,* acompañándose del recitado de un conjuro mágico. Unos cuantos objetos comerciales, un brazalete trenzado, un peine, una cuchara de la cal, un puñado de nueces de betel, todo se coloca en una estera limpia y nueva y se recita el conjuro dentro de la estera doblada. Luego se enrolla la estera, se le coloca otra estera encima y se atan alrededor otro par de ellas; así contiene, herméticamente sellado, la virtud mágica del conjuro. Este paquete se coloca después en un punto especial del centro de la canoa y no se abre hasta que la expedición llega a Dobu. Existe la creencia de que lleva asociado un augurio mágico (*kariyala*). Una lluvia fina, acompañada de truenos y relámpagos, tiene lugar cuando quiera que se abra el *lilava.* Un europeo escéptico podría aducir que en la estación de los monzones, casi invariablemente, llueve todas las tardes, con acompañamiento de truenos, a los pies o en la ladera de los grandes montes como los que hay en el grupo de las d'Entrecasteaux. Por supuesto, cuando pese a ello no aparece el *kariyala,* se entiende que algo fue descuidado durante la celebración del rito mágico del *lilava* (!). Este es el conjuro que se recita sobre el paquete tabú:

CONJURO «LILAVA»

«Sigo la costa de la playa de Kaurakoma; la playa de Kayli, el Kayli de Muyuwa.» No puedo añadir ninguna explicación que haga más clara esta frase. Obviamente contiene algunas referencias mitológicas cuya clave desconozco. El conjuro prosigue diciendo:

«Actuaré de forma mágica sobre mi montaña... ¿Dónde pasaré la noche? Pasaré la noche en Legumatabu; soñaré, tendré visiones en los sueños; vendrá la lluvia como un augurio magico... su mente está alerta; él no yace, no está sentado, se le-

vanta y tiembla, se levanta y se agita; el renombre de Kewara es pequeño, mi propio renombre se encoleriza...»

Todo este párrafo se repite una y otra vez, insertándose en cada repetición el nombre de otro lugar en vez de Legumatabu. Legumatabu es un islote de coral de unas doscientas yardas de largo y unas cien yardas de ancho, con unos cuantos pandanos que crecen encima; las aves silvestres y las tortugas depositan sus huevos en sus arenas. En esta isla a mitad de camino entre Sinaketa y las Amphlett los marinos de Sinaketa suelen pasar una o dos noches si encuentran mal tiempo o vientos contrarios.

Este período contiene primero una alusión directa al augurio del *lilava.* En la segunda mitad describe el estado de agitación del asociado de Dobu bajo la influencia de esta magia, un estado de agitación que le impulsará a ser generoso en el Kula. No sé si la palabra Kewara es un nombre propio o qué otra cosa significa, pero la frase contiene una jactancia sobre el renombre del propio mago muy típica de las fórmulas mágicas.

Las localidades que se mencionan sustituyendo a Legumatabu en las sucesivas repeticiones del período son: Yakum; otro islote de coral, Urasi, el nombre Dobu de Guamasila, Tewara, Sanaro'a y Tu'utauna, localidades que ya nos son conocidas por nuestra descripción de Dobu.

Este es un conjuro muy largo. Después del recital, muy largo, del último período con sus variantes, aún se agrega una nueva variación. En vez de la primera frase «¿Dónde pasaré la noche?», la nueva forma reza: «¿Dónde se levantará el arco iris? Yo me levantaré en la cima de Koyatabu»; y luego se repite el resto del párrafo: «Soñaré, tendré visiones en los sueños, etc.» Esta nueva forma también sufre variaciones, diciendo, en vez de Koyatabu, Kamzareta, Koyava'u y Gorebubu.[2] De nuevo esta enumeración nos lleva hacia el paisaje, pero aquí, en vez de a los lugares para pernoctar, se hace alusión a las cimas de las altas montañas, mediante las cuales se orientan durante las expediciones marítimas. La última parte del discurso es, otra vez, idéntica a la del Conjuro *Yuwarapu.*

Este rito mágico tiene lugar en la mañana del último día. Inmediatamente después de recitado el conjuro y de envolver el *lilava,* se lleva a la canoa y se coloca en su lugar de honor. Para este momento los *usagelu* (miembros de la tripulación) ya han dispuesto la canoa y están preparados para zarpar.

2. Koyatabu, la montaña de la costa septentrional de Fergusson; Kamasareta, la colina más alta de Domdom, en las Amphlett; Koyava'u, la montaña opuesta a la isla Dobu en la costa norte de los estrechos de Dowson; Gorebubu, el volcán de la isla de Dobu.

III. [LOS *COMPARTIMIENTOS DE LA CANOA]*

Los fuertes palos horizontales, llamados *riu,* que unen el cuerpo de la piragua con el flotador, dividen a las canoas *masawa* en diez, once o doce compartimientos. Estos compartimientos se denominan *liku* y cada *liku* tiene su propio nombre y función. Empezando por un extremo de la canoa, el primer *liku* que, como fácilmente puede apreciarse, es a la vez estrecho y poco profundo, se llama *ogugwau,* «en la bruma», y es el lugar destinado a la caracola. Se sientan en él los niños pequeños que soplan las caracolas en las ocasiones ceremoniales.

El siguiente compartimiento, llamado *likumakava,* almacena parte de los víveres. La tercera división se llama *kayliku* y es el lugar tradicional de las vasijas de agua hechas con cáscaras de coco. El cuarto *liku,* llamado *likuguya'u,* es, como su nombre indica, el lugar del *guya'u* o jefe, título que —debe agregarse— se le da en privado, como fórmula de cortesía, a cualquier dirigente u hombre importante. El achicador, *yalumila,* siempre se guarda en este compartimiento. Luego siguen los compartimientos centrales, llamados *gebobo,* uno, dos o tres, según el tamaño de la canoa. Este es el lugar donde se coloca el *lilava* sobre la plataforma y donde se colocan los mejores alimentos, que no se comerán hasta haber llegado a Dobu, y todos los artículos comerciales valiosos. Después de esta división central, se encuentran otra vez las mismas divisiones, como en la primera parte pero en orden inverso.

Cuando la canoa va a llevar mucha carga, como siempre ocurre en el caso de las expediciones a Dobu, se delimita un espacio cuadrado en la parte correspondiente al *gebobo* de la canoa. Se erige entonces, en medio de la canoa, una especie de enorme caja o gallinero cuadrado y se llena de paquetes envueltos en esteras, y a veces, cuando la canoa no está navegando, se suele cubrir con la vela. En el vivero de la canoa se hace un suelo con un entramado de estacas. Sobre éste pueden caminar las personas y descansar los objetos, mientras que el agua inunda el fondo y se achica de vez en cuando. Sobre el entramado, en el *gebobo,* se colocan cuatro cocos, uno en cada ángulo del cuadrado, a la vez que se les recita un conjuro. Es después de esto que el *lilava* y los víveres selectos y el resto de las mercancías se embarcan. El siguiente conjuro pertenece al tipo de los que se recitan sobre los cuatro cocos.

CONJURO «GEBOBO»

«Mi padre, mi madre... Kula, *mwasila.*» Este breve exordio, comprimido al estilo propio de las fórmulas mágicas, es bastante enigmático, excepto por la mención del Kula y del *mwasila,* que se explican por sí solos. La segunda parte es menos oscura:

«Llenaré mi canoa de *bagido'u,* llenaré mi canoa de *bagiriku,*

llenaré mi canoa de *bagidudu,* etc.» Se enumeran todos los nombres específicos de los distintos collares. La última parte reza como sigue: «Me fondearé en el mar abierto y mi renombre llegará a la Laguna, me fondearé en la Laguna y mi renombre llegará al mar abierto. Mis compañeros estarán en el mar abierto y en la Laguna. Mi renombre es como el trueno, mi paso es como un temblor de tierra.»

Esta última parte es similar a la de varias otras fórmulas. El rito, obviamente, es un rito kula, a juzgar por el conjuro, pero los indígenas sostienen que posee la especial virtud de hacer que los víveres embarcados en la canoa tengan mayor duración. Después que se ha acabado este rito, rápidamente se realiza el trabajo de embarque, el *lilava* se coloca en su sitio de honor y junto a los mejores alimentos, que se comerán en Dobu. Otros víveres escogidos para servir de *pokala* (ofrecimientos) se colocan también en el *gebobo,* para ofrecérselos a los asociados de ultramar; encima, el resto de las mercancías, llamadas *pari,* apiladas, y encima del todo las pertenencias personales de los *usagelu* y el *toliwaga* en sus respectivas cestas con forma de sacos de viaje.

IV. *[LA DESPEDIDA]*

Las gentes de las aldeas interiores, los *kulila'odila,* como se Ies llama, se reúnen en la playa. Con ellos permanecen las mujeres, los niños, los ancianos y los pocos hombres que se quedan para guardar la aldea. El jefe de la flotilla se levanta y se dirige a la multitud de la costa, más o menos, con estas palabras:

«Mujeres, nosotros partimos; vosotras permanecéis en la aldea y cuidáis de los huertos y de las casas; debéis manteneros castas. Cuando vayáis a la espesura en busca de leña no debéis dejar a ninguna retrasada. Cuando vayáis a los huertos a trabajar manteneros juntas. Volved juntas con vuestras hermanas menores.»

También conjura a las gentes de los otros poblados a que se mantengan lejos, nunca visiten Sinaketa por la tarde ni por la noche, y nunca se presenten por la aldea en solitario. Oyendo esto, el dirigente de una de las aldeas interiores se levanta y habla de este modo:

«Ni lo digas, oh nuestro jefe; te vas y tu aldea seguirá aquí tal como está. Mira, cuando tú estás aquí nosotros venimos

a verte. Te vas navegando, permaneceremos en nuestras aldeas. Cuando tú vuelvas, volveremos nosotros. Tal vez nos regales un poco de nuez de betel, algo de sagú, algunos cocos. Tal vez quieras practicar el Kula con nosotros, algunos collares de cuentas de concha.»

Después que se han terminado estas arengas, las canoas zarpan en bloque. Puede ser que alguna de las mujeres de la playa llore durante la partida, pero es tabú llorar después. Se espera que las mujeres también observen el tabú de no caminar solas fuera de la aldea, de no recibir visitantes varones, de hecho, de permanecer castas y fieles a sus maridos durante la ausencia. Si una mujer se porta mal, la canoa del marido irá más lenta. Por regla general, al regreso del grupo se producen recriminaciones entre maridos y esposas y las correspondientes susceptibilidades; si se debe culpar a la mujer o a la canoa, eso es difícil de decir.

Ahora las mujeres están atentas a la lluvia y a los truenos, porque es la señal de que los hombres han abierto el *lilava* (paquete especial mágico). Entonces ya saben que la expedición ha llegado a la playa de Surubwoya y llevan ahora a cabo la última magia y se preparan para hacer su entrada en las aldeas de Tu'utauna y Bwayowa. Las mujeres ansian que los hombres tengan éxito en llegar a Dobu y que el mal tiempo no les obligue a regresar de las Amphlett. Se han preparado faldas de hierba especiales para ponérselas cuando las canoas retornen a la playa; también esperan recibir el sagú, que se considera una golosina, y algunos ornamentos que los hombres traerán de Dobu. Si por cualquier razón la flota regresa prematuramente, hay gran contrariedad en toda la aldea, porque eso significa que la expedición ha sido un fracaso, no se ha traído nada para los que se quedan en casa esperando y no habrá oportunidad de lucir los vestidos ceremoniales.

VIII. Primer alto de la flota en Muwa

I. [EL «UVALAKU», EXPEDICION CEREMONIAL Y COMPETITIVA]

Después de tantos preparativos y preliminares, cabría esperar que, una vez embarcados, los indígenas se dirigieran derechos hacia las altas montañas que los atraen tentadoramente desde el lejano Sur. Todo lo contrario, el primer día se contentan con una corta etapa, y después de navegar unas pocas millas se detienen en un gran banco de arena llamado Muwa, situado al sudoeste de la aldea de Sinaketa. Aquí, junto a la costa arenosa bordeada de viejos árboles nudosos, preparan un reparto de alimentos y arreglan el campamento para pasar una noche en la playa.

Este retraso resulta menos incomprensible si tenemos en cuenta que los indígenas, después de haberse preparado para la lejana expedición, se encuentran ahora por primera vez juntos y separados del resto de sus convecinos. Una especie de revista y repaso de fuerzas, en general ligados a una fiesta preliminar en que participa todo el grupo, es característico de todas las expediciones o visitas trobriandesas.

Ya he hablado sobre las expediciones grandes y pequeñas, pero quizá no haya dejado lo bastante claro que los propios indígenas hacen una distinción tajante entre las grandes expediciones kula competitivas, llamadas *uvalaku,* y las navegaciones de menor envergadura, descritas como «simple Kula» (*Kula wala).* El *uvalaku* tiene lugar, en cada distrito, cada dos o tres años, aunque hoy en día —como en todo lo demás— los indígenas se van volviendo descuidados. Debido a razones que más adelante expondremos, tiene lugar cada vez que hay una gran aglomeración de *vaygu'a.* A veces, un suceso especial, como el hecho de que un dirigente posea un cerdo excepcionalmente hermoso o un objeto de gran valor, puede dar lugar a un *uvalaku.* Así, en 1918, una gran expedición competitiva (*uvalaku*) de Dobu tuvo lugar, de forma ostensible, a causa de que Karyaporu, uno de los dirigentes de Tu'utauna, tenía un gran jabalí cuyos colmillos casi cerraban el círculo. Además, la abundancia de comida o, en los viejos tiempos, el éxito de una expedición guerrera pueden constituirse en la *raison d'étre* de un *uvalaku.* Por supuesto, estas razones que los indígenas citan explícitamente son, por así decirlo, causas accesorias, puesto que en realidad un

uvalaku tiene lugar siempre que le llega su turno, es decir, a excepción de que se produzca una gran escasez de alimentos o la muerte de algún personaje importante.

El *uvalaku* es una expedición kula de envergadura cxccpcionalmente grande, que se lleva a cabo con una organización social precisa, bajo escrupulosa observación de todos los ritos ceremoniales y mágicos, y se distingue de las expediciones menores por su tamaño, por el elemento competitivo y por uno o dos rasgos más. En un *uvalaku* participan todas las canoas del distrito y lo hacen con la tripulación completa. Todo el mundo se siente muy deseoso de tomar parte. Sin embargo, junto a este deseo natural, existe la idea de que los miembros de las tripulaciones están obligados a participar en la expedición. Esta es una obligación que tienen con el jefe o patrón del *uvalaku.* El *toli'uvalaku,* como se le llama, es siempre uno de los jefes o dirigentes locales. Hace el papel de maestro de ceremonias al dejar la playa de Sinaketa, en los repartos de alimentos, a la llegada a las aldeas de ultramar y en la ceremonia del regreso. Una banderola de hoja de pandano seca y blanqueada, sujeta a la proa de su canoa, es el signo ostensible de su dignidad. Tal banderola se denomina *tarabauba'u* en kiriwiniano y *doya* en la lengua de Dobu. El dirigente que hace de *toli'uvalaku* de una expedición, por regla general, recibirá más regalos kula que el resto de los participantes. También recaerá sobre él la gloria de la expedición de que se trate. Así que el título de *toli,* en este caso, lo es de una propiedad honoraria y nominal que, sobre todo, repercute en renombre (*batura*) para su detentador y por eso mismo es muy valorado por los indígenas.

No obstante, desde el punto de vista económico y legal, la obligación que contraen con él los miembros de la expedición es el rasgo sociológico fundamental. Él hace la distribución de alimentos, en que los otros participan, y eso les impone la obligación de llevar a cabo la expedición, por difícil que sea, por muchas veces que deban detenerse o incluso regresar, sea por culpa del mal tiempo, de vientos contrarios o —antaño— por la interferencia de indígenas hostiles. Como dicen los indígenas:

«No podemos dejar el *uvalaku* porque hemos comido del cerdo y hemos masticado de la nuez de betel que ha repartido el *toli'uvalaku.*»

Sólo después de haber llegado a la comunidad más distante con que Sinaketa practica el Kula y habiendo tenido tiempo pararecoger todos los *vaygu'a* disponibles puede iniciar la expedición el viaje de regreso. Se citan casos concretos en que las expedir ciones han tenido que partir varias veces de Sinaketa, volviendo siempre al cabo de unos cuantos días después de haber consumido todas las provisiones en Muwa, donde el viento en contra no les permitía a las embarcaciones dirigirse hacia el sur. U otra

vez, una memorable expedición, hace algunas décadas, zarpó un par de veces, se quedó en calma en Vakuta, tuvo que hacerle un gran pago a un mago de los vientos en la aldea de Okinai para que los proveyera de viento norte adecuado, y luego, por fin navegando hacia el sur, se encontraron con una *vineylida,* uno de los terribles peligros del mar, una piedra viva que salta desde el fondo de las aguas a la canoa. Pero, pese a todo ello, perseveraron, alcanzaron Dobu sanos y tuvieron un feliz regreso.

Así vemos que, desde un punto de vista sociológico, el *uvalaku* es una empresa parcialmente financiada por el *toli'uvalaku* y que, por lo tanto, redunda en su buen nombre y le proporciona honores, mientras que las obligaciones que les impone a los demás el reparto de alimentos consiste en llevar la expedición adelante hasta su feliz término.

Resulta bastante incomprensible encontrarse con que, aunque todo el mundo está ansioso por participar en la expedición, aunque a todos les divierte por igual y satisface sus ambiciones y acrecienta sus riquezas, sin embargo, contiene un elemento compulsivo y de obligación; porque nosotros no estamos acostumbrados a que la gente deba ser obligada a gozar. Aún más, el *uvalaku* no es un caso único, sino que en casi todas las diversiones tribales y festividades de gran envergadura prevalece el mismo principio. El maestro de ceremonias de las fiestas, mediante un reparto inicial de alimentos, impone a los demás la obligación de participar en las danzas, las diversiones y los juegos propios de la estación. Y desde luego, teniendo en cuenta la facilidad con que se desvanece el entusiasmo de los indígenas, con que surgen los celos, las envidias y las peleas, y se destruye la armonía de las diversiones colectivas, la necesidad de una obligación exterior de divertirse no es tan gratuita como a primera vista pudiera parecer.

Ya he dicho que una expedición *uvalaku* se distingue también de una normal en que observa todo el ceremonial del Kula. Por lo tanto, todas las canoas tienen que ser nuevas o estar revisadas, y sin excepción han de ser repintadas y vueltas a decorar. El ceremonial completo de la botadura, *tasasoria, y* de la presentación, *kabigidoya,* sólo se llevan a cabo con todos los detalles cuando el Kula se presenta en forma de *uvalaku.* También la matanza de cerdo, o cerdos, que tiene lugar en la aldea antes de la partida es un rasgo especial del Kula competitivo. Asimismo lo es el *kayguga'u,* un reparto ceremonial de alimentos que se celebra en Muwa justo en el momento a que hemos llegado con el relato. El *tanarere,* la gran exhibición de *vaygu'a* y comparación de las adquisiciones individuales que tiene lugar al final de la expedición, es otro rasgo ceremonial del *uvalaku* que le proporciona alguno de sus elementos competitivos. También hay competición en cuanto a la velocidad, cualidades y belleza de las canoas al principio de tales expediciones. Algunas de las comu-

nidades que regalan sus *vaygu'a* a una expedición *uvalaku* compiten entre sí por ver cuál da más, y de hecho el elemento de emulación o competitivo se encuentra a todo lo largo y ancho del sistema. En los capítulos siguientes tendré ocasión de diferenciar el *uvalaku* de una expedición kula normal en otros cuantos aspectos.

Debe añadirse ya que, aunque todos estos rasgos ceremoniales sólo son obligatorios en las expediciones *uvalaku* y aunque sólo en ese caso sean todos y cada uno de ellos escrupulosamente observados, algunos de ellos e incluso todos pueden celebrarse también en el curso de una expedición kula normal, sobre todo si se trata de una de mayores proporciones de lo corriente. Lo mismo es válido para los distintos ritos mágicos —es decir, para los más importantes—, que aunque se realizan en todas las expediciones kula, se hacen de forma mucho más cuidadosa en los *uvalaku.*

Por último, un rasgo distintivo muy importante es la norma de que no puede llevarse ningún *vaygu'a* al partir un *uvalaku.* No debe olvidarse que las expediciones kula marítimas navegan con objeto, principalmente, de recibir regalos y no de hacerlos, y en los *uvalaku* esta norma se lleva a extremos, de forma que ningún objeto precioso kula puede ser regalado por el grupo visitante. Los indígenas que navegan de Sinaketa a Dobu en un kula normal pueden llevar brazaletes de concha, pero cuando navegan en un *uvalaku* ceremonial y competitivo nunca llevan ningún brazalete. Porque debe recordarse que los intercambios kula, como hemos explicado en el capítulo II, nunca tienen lugar simultáneamente. Se trata siempre de un regalo al que le sigue, al cabo de cierto tiempo, otro regalo de devolución. Ahora bien, en un *uvalaku,* los indígenas pueden recibir en Dobu cierta cantidad de regalos que, al cabo de un año o así, les serán devueltos a los de Dobu cuando ellos devuelvan la visita a Sinaketa. Pero siempre hay una considerable cantidad de objetos preciosos que los de Dobu deben a los de Sinaketa, de manera que cuando los de Sinaketa van ahora a Dobu pueden reclamar esos regalos que se les deben de ocasiones anteriores. Todos estos aspectos técnicos de los intercambios kula se aclararán en uno de los capítulos posteriores (el capítulo XIV).

Para resumir, el *uvalaku* es una expedición ceremonial y competitiva. Es ceremonial en tanto en cuanto está relacionada con un reparto previo de alimentos que hace el patrón del *uvalaku.* También es ceremonial porque se observan rigurosamente y sin excepción todas las formalidades del Kula, porque de alguna manera todas las expediciones kula son ceremoniales. Es competitivo, sobre todo, porque al final se comparan y recuentan todos los objetos adquiridos. Con esto tiene también relación la prohibición de llevar objetos *vaygu'a,* de forma que todo el mundo parta en igualdad de condiciones.

II. *[EL REPARTO CEREMONIAL: «SAGALI»]*

Volviendo ahora a la flotilla de Sinaketa reunida en Muwa, tan pronto como llegan, es decir, alrededor del mediodía, proceden al reparto ceremonial. Aunque el *toli'uvalaku* sea en este caso el maestro de ceremonias, por regla general se sienta y observa de lejos los preparativos. Un grupo de sus parientes o amigos de menor rango se ocupan de la tarea. Puede ser que sea mejor dar aquí una descripción más completa, puesto que es difícil imaginarse cómo ocurren exactamente estas cosas.

Esto se me aclaró a mí cuando, en marzo de 1918, asistí a estas etapas iniciales del Kula en las islas Amphlett. Los indígenas llevaban días preparando la partida y en la fecha final pasé toda la mañana observándoles y fotografiando la carga y la puesta a punto de las canoas, las despedidas y la composición de la flota. Por la tarde, después de un día muy ocupado, como era de luna llena, salí a dar un largo paseo en bote. Aunque algo había oído en las Trobriand sobre la costumbre de hacer un primer alto, sin embargo, me llevé una sorpresa cuando al volver una punta rocosa me encontré en medio de la multitud de indígenas de Gumasila, que habían partido para el Kula aquella mañana, sentados en la playa a la luz de la luna llena, a sólo unas pocas millas de la aldea que habían dejado con tanto por hacer hacía unas diez horas. Con el buen viento que soplaba aquel día, los suponía acampando, al menos, a mitad de camino de las Trobriand, en uno de los pequeños bancos de arena situados unas veinte millas hacia el norte. Fui y me senté un rato entre los morosos y hostiles isleños de las Amphlett, a los que, a diferencia de los trobriandeses, les importunaba claramente la presencia inquisitiva y embarazosa del etnógrafo.

Volviendo a nuestro grupo de Sinaketa, podemos imaginarnos a los jefes sentados a cierta distancia de la orilla, bajo la sombra de los árboles de ramas nudosas y hojas grandes. Puede que descansen en grupos, cada uno con unos cuantos ayudantes, o bien cada jefe o dirigente cerca de su propia canoa; To'udawa mascando en silencio una nuez de betel, con dignidad pesada y bovina, el excitable Koutaya discutiendo con su voz aguda con alguno de sus hijos mayores, entre los cuales se cuentan dos o tres de los hombres más hermosos de Sinaketa. Más allá, con un pequeño grupo de ayudantes, se encuentra el infame Sinakadi reunido con su sucesor a la jefatura, el hijo de su hermana, Gomaya, también otro notable bribón. En tales ocasiones es de buen tono que los jefes no se ocupen de los otros grupos, no participen en lo que ocurra, manteniendo una actitud indiferente y distante. En compañía de otros notables, discuten —con frases cortas y espasmódicas tan difíciles de entender— los preparativos y expectativas del Kula, haciendo referencias mitológicas, prediciendo el tiempo y discutiendo sobre las canoas.

Mientras tanto, los hombres de confianza del *toli'uvalaku*, sus hijos, hermanos menores y parientes políticos, preparan el reparto. Por regla general el papel de *toli'uvalaku* recae en To'udawa o en Koutaya. El que en un momento dado tiene más riqueza disponible y espera recibir mayor cantidad de *vaygu'a* es el que encarna la dignidad y el que corre con los gastos. Sinakadi es mucho menos rico y, probablemente, sería una excepción que él, sus antecesores o sucesores ocuparan este papel. Los dirigentes menores de las otras aldeas que componen Sinaketa nunca ocupan tal puesto.

Quienquiera que sea el patrón de la expedición, cuando llega el momento tiene que aportar una pareja de cerdos, que ahora estarían en la playa y serían observados por los miembros de la expedición. Pronto se encienden algunos fuegos y los cerdos, con un palo entre las patas atadas, se cuelgan encima de los fuegos. Siniestros berridos pueblan el aire y divierten a los que los escuchan. Luego que el cerdo se ha asado hasta morir o hasta quedar inconsciente, se le quita del fuego y se le abre. Los especialistas lo cortan en las partes apropiadas, listas para la distribución. Ñames, taros y caña de azúcar están ya dispuestos en los grandes montones, tantos como canoas haya (es decir, en este caso, ocho). Sobre estos montones se colocan algunos racimos de bananas maduras y algunas ristras de nuez de betel. Junto a ellos, en el suelo, sobre bandejas de hojas de coco trenzadas, se disponen los grandes trozos de carne. Toda esta comida la proporciona el *toli'uvalaku*, que previamente ha recibido como contribución a ella regalos especiales, tanto de sus parientes como de los de su esposa. De hecho, si tratáramos de dibujar el gráfico de todas las líneas de regalos y contribuciones que guardan relación con este reparto, nos encontraríamos con que las líneas se entrecruzan en una tela de araña tan complicada que incluso la larga descripción del capítulo precedente no bastaría para abarcarla.

Después que los colaboradores del jefe han preparado los montones, los revisan, cuidan de que las proporciones sean adecuadas, cambiando de lugar ciertos alimentos y reteniendo a quién está destinado cada uno de los montones. Con frecuencia, en el último repaso, el *toli'uvalaku* inspecciona él mismo los montones y luego vuelve a ocupar su lugar. Entonces viene el acto culminante del reparto. Uno de los hombres de confianza del jefe, acompañado por otros colaboradores, camina a lo largo de la hilera de montones y, delante de cada uno, grita con voz muy fuerte:

«¡Oh, Siyagana, tu montón, helo ahí, oh Siyagana, oh!» En el siguiente dice el nombre de otra de las canoas: «¡Oh, Gumawora, tu montón, helo ahí! ¡Oh Gumawora, oh!»

Va yendo así por todos los montones, atribuyéndolos cada uno a una canoa. Después que se ha terminado esto, algunos de los muchachos jóvenes de cada canoa van y cogen sus alimentos. Los llevan cerca del fuego, se asa la carne y los ñames, se distribuye la caña de azúcar y la nuez de betel entre los hombres, que ahora están sentados y comen, cada grupo por separado. Vemos que, aunque el *toli'uvalaku* es el responsable de la fiesta y recibe de los indígenas todo el crédito por ello, su parte activa en la ceremonia es pequeña y más bien nominal que real. En tales ocasiones tal vez fuera incorrecto llamarle «maestro de ceremonias», aunque en otras ocasiones, como veremos, asume este papel. Sin embargo, para los indígenas él es el centro de la ceremonia. Sus gentes hacen todo el trabajo que se precise y en ciertos casos le consultan antes de tomar una decisión o sobre cuestiones de etiqueta.

Cuando ha finalizado la comida, los indígenas descansan, mascan nuez de betel y fuman, mirando la puesta de sol sobre el mar —probablemente ya son las últimas horas de la tarde—, donde, por encima de las canoas amarradas que se balancean y chapotean en las aguas bajas, flotan las sombras indecisas de las montañas. Son la lejana *Koya,* las altas colinas de las islas d'Entrecasteaux y las Amphlett, adonde ya han ido muchas veces los indígenas maduros y de las que tantas veces han oído hablar los jóvenes en los mitos, los relatos y las fórmulas mágicas. Las conversaciones sobre el Kula predominan en tales momentos, y los nombres de los asociados lejanos y los nombres propios de los *vaygu'a* especialmente valiosos se intercalan entre la conversación y la hacen especialmente oscura para los no iniciados en las particularidades técnicas y tradiciones históricas del Kula. Recordando cómo un determinado gran collar de espóndilos pasó hace un par de años por Sinaketa, cómo fulano lo pasó a mengano de Kiriwina, quien a su vez se lo dio a uno de sus asociados de Kitava (por supuesto, mencionándose todos los nombres propios) y cómo de allí se fue a la isla de Woodlark, donde se pierde su rastro, tales recuerdos dan pie a conjeturas sobre dónde podría estar ahora el collar y si hay alguna probabilidad de encontrarlo en Dobu. Se citan intercambios famosos, disputas sobre pérdidas en el Kula, casos en que un individuo pereció a manos de un mago como consecuencia de sus excesivos éxitos en el Kula, se van contando una historia tras otra y se escuchan con interés inagotable. Los más jóvenes, tal vez, se divierten con discusiones menos serias sobre los peligros que les esperan en el mar, sobre la ferocidad de las brujas y los seres terribles de la *Koya,* pues muchos de los jóvenes trobriandeses puede ser que estén alarmados en estos momentos por la actitud poco complaciente de las mujeres de Dobu y la brutalidad de los hombres.

Después del anochecer se encienden varios fuegos en la playa.

Las tiesas esteras de pandano, dobladas por la mitad, se colocan sobre cada uno de los que duermen de forma que hacen como un tejadillo, y todo el mundo se instala para pasar la noche.

III. *[LA MAGIA DE LA NAVEGACIÓN]*

A la mañana siguiente, si hace buen viento o hay esperanzas de que lo haga, los indígenas se levantan muy temprano y con una actividad febril. Unos levantan los mástiles y enjarcian las canoas, haciéndolo con mucho más detenimiento y cuidado que la mañana anterior, puesto que tal vez tengan por delante todo un día de navegación, quizá con fuertes vientos y en condiciones peligrosas. Luego que todo esto está hecho, las velas listas para izarse, las diversas drizas puestas en sus sitios, todos los miembros de la tripulación se colocan en sus puestos y cada canoa aguarda a pocos metros de la playa a su *toliwaga* (propietario de la canoa). Éste sigue en tierra con objeto de celebrar los diversos ritos mágicos que, en esta etapa de la navegación, se intercalan en el curso práctico de las acontecimientos. Todos estos ritos mágicos se dirigen en pro de las canoas, para hacerlas veloces, marineras y seguras. En el primer rito, el *toliwaga* prepara algunas hojas, sobre las cuales se inclina en la playa y recita un conjuro. El vocabulario implica que se trata de magia de la velocidad, y ésta es la explicación que también dan los indígenas.

CONJURO «KADUMIYALA»

En este conjuro se invoca al pez volador y al pez saltador. Luego el *toliwaga* exhorta a su canoa a volar por la proa y por la popa. Después, en un largo *tapwana,* repite una palabra que significa la velocidad que se imparte acompañándola con los nombres de diversas partes de la canoa. La última parte dice: «La canoa vuela, la canoa vuela por la mañana, la canoa vuela al amanecer, la canoa vuela como una bruja voladora», acabando con la voz onomatopéyica «*Saydidi, tatata, mumsa*», que representa el aleteo de las banderolas de pandano al viento o, según otros, el ruido de las brujas voladoras cuando andan por los aires en una noche de tormenta.

Habiendo murmurado este conjuro en las hojas, el *toliwaga* se las da a uno de los *usagelu* (miembro de la tripulación), que, dándoles vueltas a la canoa, frota con las hojas primero el *dobwana,* «cabeza» de la canoa, luego la parte central del cuerpo y finalmente el *u'ula* (parte trasera). Continúa luego dando la vuelta por el lado del flotador y de nuevo frota la «cabeza». Debe recordarse aquí que, en las canoas indígenas, lo de delante

y lo de detrás son intercambiables, puesto que la canoa debe navegar llevando el flotador siempre a barlovento y con frecuencia tiene que invertirse la proa en popa. Pero estando en la canoa de manera que el flotador quede a mano izquierda y el cuerpo de la piragua a la derecha, un indígena le llamaría cabeza *(dobwana*) a lo que le queda delante y parte trasera (*u'ula*) a lo que queda a sus espaldas.

Una vez hecho esto, el *toliwaga* sube a la canoa, se iza la vela y se largan amarras. Ahora dos o tres banderolas de pandano, previamente preparadas en la aldea por el *toliwaga*, se sujetan al aparejo y al mástil. El conjuro que se recita sobre ellas es el siguiente:

CONJURO «BISILA»

«Bora'i, Bora'i (nombre mítico). Bora'i vuela, volará; Bora'i Bora'i, Bora'i se levanta, se levantará. En compañía de Bora'i *sidididi*. Ábrete paso en Kadimwatu, penetra a través de tu promontorio de Salamwa. Vé y amarra tu banderola de pandano en Salamwa, ve y remonta la ladera de Loma.

»Eleva el cuerpo de mi canoa; su cuerpo parece una fina tela flotante, su cuerpo es como la hoja seca de pandano, su cuerpo es como el plumón.»

Hay en la mente de los indígenas una relación establecida entre las banderolas de pandano, con que suelen decorar mástiles, aparejos y velas, y la velocidad de la canoa. El efecto decorativo de estas cintas flotantes de color amarillo pálido brillante es, desde luego, hermoso cuando la velocidad de la canoa las hace flamear al viento. Como pequeños pendones de una especie de tejido tieso y dorado envuelven a las velas y a los aparejos dándoles color y movimiento.

Las banderolas de pandano, y especialmente su flamear, constituyen una característica particular de la cultura trobriandesa. En algunas danzas, los indígenas utilizan largas cintas blanqueadas de pandanos que los hombres sostienen con ambas manos y mantienen flameando mientras bailan. Saber hacer esto bien es uno de los grandes logros de un artista consumado. En muchas ocasiones festivas, las *basila* (banderolas de pandano) se colocan en las casas, sobre palos, como decoración, y también se utilizan como brazalete y cinturones a modo de ornamento personal. Cuando se preparan los *vaygu'a* (objetos preciosos) para el Kula, se decoran con cintas de *basila*. En la práctica del Kula puede que un jefe le envíe a uno de sus asociados lejanos una banderola *basila* sobre la que se ha recitado un conjuro mágico, y esto haría que el asociado sea más propenso a regalarle objetos preciosos al remitente. Como vimos, encima de la canoa del *toli'uvalaku* y como insignia de honor se coloca una banderola *basila*. Las brujas voladoras (*mulukwasi)*

se supone que usan banderolas de pandano con objeto de lograr velocidad y levitación en sus vuelos nocturnos por el aire.

Después que se han atado las cintas mágicas de pandanos al aparejo, además de las no mágicas y puramente decorativas, el *toliwaga* toma la driza *veva,* cuya escota extiende las velas al viento, y moviéndola adelante y atrás recita un conjuro.

CONJURO «KAYIKUNA VEVA»

Dos verbos que significan la influencia mágica se repiten con el prefijo *bo-*, que implica la idea de «ritual», «sagrado» o «tabú».[1] Luego el *toliwaga* dice: «Trataré mi canoa de forma mágica en su parte central, la trataré en su cuerpo. Tomaré mi *butia* (guirnalda de flores) de flores aromáticas. La pondré en la cabeza de mi canoa.»

Luego se recita una larga estrofa central en la cual se enumeran todas las partes de la canoa con dos verbos, uno tras otro. Los verbos son: «Coronar la canoa de forma ritual» y «pintarla de rojo de forma ritual». El prefijo *bo-* añadido a los verbos lo hemos traducido por «de forma ritual».[1]

Estos son los tres ritos habituales en pro de la velocidad que se celebran al principio del viaje. Si la canoa sigue siendo lenta pese a todo, se celebra un rito adicional; se coloca un trozo de hoja de banana seca en una de las estacas del armazón interior de la canoa y se le recita un conjuro. Después se golpean los dos extremos de la canoa con esta hoja de banana. Si la canoa sigue siendo pesada y se retrasa respecto a las otras, se coloca un trozo de *kuleya* (ñame cocido y rancio) en el mástil y el *toliwaga* lo prepara con un conjuro que le transfiere la pesadez al ñame. El conjuro que se recita en esta ocasión es el mismo que encontramos cuando se transportaba el pesado tronco a la aldea. Entonces el tronco era golpeado con un manojo de hierbas, acompañado del recital del conjuro, y luego se tiraba este manojo.[2] En este caso, la pieza de ñame que debe absorber la pesadez de la canoa se tira por la borda. A veces, no obstante,

1. El prefijo bo- tiene tres derivaciones etimológicas distintas, cada cual con su propio matiz de significación. En primer lugar, puede ser la primera parte de la palabra bomala, en cuyo caso su significación sería «ritual» o «sagrado». En segundo lugar, puede provenir de la palabra bu'a, nuez de areca, una sustancia muy a menudo usada y nombrada en la magia, tanto por sus cualidades narcóticas como por su hermoso color bermellón. En tercer lugar, el prefijo puede ser una derivación de butia, la flor aromática con que se hacen las guirnaldas, en cuyo caso normalmente sería bway pero que a veces se convierte en bo- y tiene el sentido de «festivo», «decorado». Para los indígenas, que no miran a los conjuros como documentos etimológicos, sino como instrumentos de poder mágico, probablemente el prefijo contiene las tres significaciones a la vez, y la palabra «ritual» es la que mejor abarca estos tres significados.

2. *Cf.* el apartado II del capítulo V.

incluso esto no basta. Entonces el *toliwaga* se coloca en la plataforma cerca del timonel y echa un conjuro sobre un trozo de pericarpio de coco, que se tira al agua. Este rito, denominado *Bisiboda patile* es una pieza de magia maléfica (*bulubwalata)* que pretende retrasar a todas las demás canoas. Si no sirve, los indígenas concluyen por pensar que no se han cumplido todos los tabús relativos a la canoa y tal vez el *toliwaga* sienta alguna inquietud por la conducta de su esposa o esposas.

IX. Navegando por el brazo de mar de Pilolu

I. [GEOGRAFÍA MITOLÓGICA]

Ahora, por fin, se pone de verdad en marcha la expedición kula. Las canoas comienzan por una etapa larga; delante tienen el brazo de mar de Pilolu que se extiende entre las Trobriand y las d'Entrecasteaux. Este trozo de mar está limitado, al norte, por el archipiélago de las Trobriand, es decir, por las islas de Vakuta, Boyowa y Kayleula, que por el oeste se continúan por el diseminado cordón de las Lousançay. Al este, un largo arrecife sumergido se extiende desde el extremo sur de Vakuta hasta las Amphlett, constituyendo una inmensa barrera para la navegación, pero sin ofrecer mucha protección contra los vientos y la mar del Sur. En el sur, esta barrera se une a las Amphlett, que junto con las costas septentrionales de Fergusson y Godenough componen la ribera sur de Pilolu. Al oeste, Pilolu se abre a las aguas comprendidas entre Nueva Guinea y el archipiélago de Bismarck. En realidad, lo que los indígenas designan con el nombre de Pilolu no es otra cosa que la enorme dársena de la Laguna de Lousançay, el mayor atolón de coral del mundo. Para los indígenas el nombre de Pilolu está repleto de connotaciones emotivas procedentes de la magia y los mitos; guarda también relación con las experiencias de las generaciones pasadas que narran los viejos alrededor de los fuegos de aldea y con las aventuras personalmente vividas.

Conforme los audaces navegantes kula se lanzan con las velas llenas, pronto los bajos fondos de la Laguna de las Trobriand quedan atrás; las sucias aguas verdes, manchadas de marrón allí donde las algas crecen altas y espesas, y brillantes aquí y allá con puntos como de esmeralda donde un bajo fondo de arena resplandece a su través, son sustituidas por aguas más profundas de fuerte color verde. La aplastada cinta de tierra que rodea la Laguna de las Trobriand trazando una amplia curva se adelgaza y disuelve en la bruma, mientras que al frente se van levantando más y más altas las montañas del Sur. En un día claro son visibles incluso desde las Trobriand. Los netos perfiles de las Amphlett aparecen diminutos, aunque firmes y reales, sobre el fondo de las grandes montañas. Éstas, como nubes lejanas adornadas con guirnaldas de cúmulos que casi siempre se enganchan a sus cimas. La más cercana, Koyatabu —la montaña

del tabú—,[1] en el extremo septentrional de la isla de Fergusson, una esbelta pirámide algo inclinada, constituye uno de los puntos de referencia más fascinantes que guía a los marinos derechos hacia el sur. A su derecha, mirando hacia el sudoeste, la enorme montaña de Kayabwaga —monte de los hechiceros- señala el extremo noroeste de la isla de Fergusson. Las montañas de la isla de Godenough sólo son visibles cuando los días son muy claros, y aun entonces muy débilmente.

En un día o dos, estas formas descarnadas y neblinosas van a asumir lo que para los trobriandeses es una forma maravillosa y enorme. Van a rodear a los comerciantes kula con sus sólidas murallas de precipicios rocosos y junglas verdes surcadas de profundos barrancos y torrentes tumultuosos. Los trobriandeses navegarán por bahías profundas y sombrías, resonantes con las voces —para ellos desconocidas— de las cascadas; los gritos misteriosos e inquietantes de pájaros extraños que nunca visitan las Trobriand, como la risa del Kookooburra (martín pescador gigante) y la melancólica llamada del cuervo de los mares del Sur. Una vez más, el mar cambia de color, convirtiéndose en azul puro, y bajo sus aguas transparentes se extiende un maravilloso mundo de corales multicolores, peces y algas, un mundo que por una extraña ironía geográfica los pobladores de las islas de coral escasamente pueden contemplar en sus lugares de residencia y han de trasladarse hasta esta región volcánica para poderlo descubrir.

En estos parajes también encontrarán hermosas piedras compactas de diversos colores y formas, mientras que en su suelo la única piedra conocida es la insípida de coral blanco muerto. Aquí pueden ver, junto a los muchos tipos de granito y basalto y toba volcánica, especímenes de obsidiana negra con filos cortantes y sonido metálico, y tierras ricas en ocres amarillos y rojos. Junto a las grandes colinas de cenizas volcánicas, observarán los surtidores intermitentes de agua hirviendo. Los jóvenes trobriandeses han escuchado relatos de todas estas maravillas y han visto ejemplares traídos a su país, y no cabe la menor duda de que para ellos es una hermosa experiencia verlas por primera vez y que, posteriormente, aprovechan cualquier oportunidad que se les ofrece para volver a la Koya. Así, pues, el paisaje que ahora tienen delante es una especie de tierra prometida, un país del que se habla en tono casi legendario.

Y por supuesto, el escenario, en el límite de dos mundos distintos, es especialmente impresionante. Alejándome de las Trobriand en mi última expedición, a causa del mal tiempo, tuve

1. La palabra *tabú,* con el significado de tabú —prohibición—, se utiliza de forma verbal en el lenguaje de los trobriandeses, pero no con mucha frecuencia. El sustantivo «prohibición», «cosa sagrada», es siempre *bomala,* empleado con pronombres personales en forma de sufijos.

que pasar dos días en un pequeño banco de arena cubierto por unos pocos pandanos, aproximadamente a mitad de camino entre las Trobriand y las Amphlett. Hacia el norte se extendía un mar oscuro, grandes nubes de tormentas colgaban sobre lo que yo reconocía como la gran isla plana de Boyowa, en las Trobriand. Al sur, contra un cielo más claro, las formas abruptas de las montañas, esparcidas por la mitad del horizonte. El escenario parecía saturado de relatos míticos y legendarios, de las extrañas aventuras, esperanzas y miedos de generaciones de navegantes indígenas. En este banco de arena habrían acampado muchas veces cuando se quedaran en calma o el mal tiempo los asustase. En tal isla, el gran héroe mítico Kasabwaybwayreta se detuvo y fue abandonado por sus compañeros y se escapó por el cielo. También se detuvo aquí, en otra ocasión, una canoa mítica con objeto de ser nuevamente calafateada. Mientras estaba allí, mirando hacia las montañas del Sur, tan claras a la vista y sin embargo tan inaccesibles, comprendí cuáles debían ser los sentimientos de los trobriandeses deseosos de alcanzar la Koya, de encontrarse con los pueblos extraños y de hacer el Kula con ellos, un deseo quizás agudizado por un toque de temor. Porque allí, al oeste de las Amphlett, ven la gran bahía de Gabu, donde una vez toda la tripulación de una flotilla de canoas fue asesinada y devorada por los pobladores de aldeas desconocidas, cuando intentaban practicar el Kula con ellos. Y también se cuentan historias de canoas solitarias, separadas por la deriva de su flota y conducidas a la costa norte de la isla de Fergusson, donde toda la tripulación pereció a manos de los caníbales. También hay leyendas sobre indígenas inexpertos que, visitando las cercanías de Dayde'i y llegando a las aguas cristalinas de las grandes dársenas de piedra, se zambulleron para encontrar una muerte horrorosa en la piscina casi hirviente.

Pero aunque los peligros de las costas distantes puedan desanimar la imaginación de los indígenas, los verdaderos peligros de la navegación son mucho más reales. El mar sobre el cual se mueven está lleno de arrecifes, salpicado de bancos de arena y rocas de coral a flor de agua. Y aunque, con buen tiempo, no sean tan peligrosos para las canoas como para las embarcaciones europeas, sin embargo no son completamente inofensivos. No obstante, lo que más obstaculiza la navegación indígena son las dificultades del manejo de las canoas. Como hemos dicho antes, no pueden navegar contra el viento y, por tanto, no pueden dar bordadas. Si el viento cambia, la canoa tiene también que cambiar de rumbo y volver por sus pasos. Ello es muy incómodo, pero no necesariamente peligroso. Sin embargo, si el viento cae y la canoa se encuentra en ese momento en medio de fuertes corrientes marinas que se desplazan a razón de tres o cinco nudos, o si sufre una avería y deriva perpendicularmente a su ruta, la situación se hace peligrosa.

Hacia el oeste se extiende el mar abierto y, una vez allá lejos, la canoa no tendrá muchas posibilidades de regresar. Al este se extiende el arrecife, en el cual con mal tiempo puede destrozarse una canoa indígena. En mayo de 1918, una canoa de Dobu que regresaba con unos días de retraso sobre el resto de la flota, fue sorprendida por un fuerte viento del sudeste, tan fuerte que tuvo que abandonar su ruta y dirigirse hacia el noroeste a una de las islas Lousançay. Se la había dado por perdida cuando regresó aprovechando la oportunidad de un viento del noroeste. No obstante, habían tenido suerte con llegar a una pequeña isla. Si hubieran sido arrastrados más hacia el oeste, nunca hubieran encontrado tierra.

Hay otros relatos de canoas perdidas, y es sorprendente que no haya mayor número de desgracias, teniendo en cuenta las condiciones en que navegan. Hay que navegar, por así decirlo, en línea recta. Una vez desviados de su ruta, surgen toda clase de peligros. No sólo eso, sino que tienen que navegar entre puntos determinados de la costa. Porque, y claro está esto se refiere a los viejos tiempos, si tienen que desembarcar en algún lugar que no pertenezca al distrito de una tribu amiga, los peligros con que se encontrarían son casi tan temibles como los arrecifes y los tiburones. Si los navegantes yerran las aldeas amigas de las Amphlett y Dobu, en cualquier otra parte encontraran su exterminación. Incluso hoy en día, aunque el riesgo de muerte puede ser menor —aunque no absolutamente nulo—, no obstante, los indígenas se sienten muy incómodos ante la idea de arribar a un distrito extraño, no sólo por temor a la muerte violenta, sino incluso más por las magias maléficas. Así, mientras los indígenas navegan atravesando Pilolu, sólo unos pocos sectores de horizontes significan una meta segura para su viaje.

Al este, desde luego, más allá de la peligrosa barrera de arrecifes, existe el amigable horizonte que representan para ellos las islas Marshall Bennett y la de Woodlark, el país conocido bajo el nombre de Omuyuwa. Al sur está la Koya, también conocida como la tierra de los *kinana,* nombre que designa genéricamente a los indígenas de las d'Entrecasteaux y las Amphlett. Pero al Suroeste y al Oeste está el mar abierto profundo *(bebega*) y, más allá, tierras habitadas por gentes con rabo y por gentes con alas, de las que muy poco más se sabe. Al norte, después de los arrecifes de las pequeñas islas de coral situadas al lado de las Trobriand, hay dos países, Kokopawa y Kautalugi. Kokopawa está habitado por hombres y mujeres normales que van desnudos y son grandes horticultores. Si este país corresponde a la costa sur de Nueva Bretaña, donde la gente va realmente sin ropas, eso es difícil de decidir.

El otro país, Kaytalugi, es una región sólo de mujeres en la cual ningún hombre puede sobrevivir. Las mujeres que lo habi-

tan son hermosas, grandes y fuertes, y van desnudas y con el vello del cuerpo sin afeitar (al revés de lo que se acostumbra en las Trobriand). Son extremadamente peligrosas para los hombres por la violencia sin límites de sus pasiones. Los indígenas nunca se cansan de describir gráficamente cómo estas mujeres satisfacen sus deseos libidinosos si pillan a algún desgraciado náufrago. Nadie sobrevive, ni siquiera por poco tiempo, al amoroso pero brutal abrazo de estas mujeres. Los indígenas comparan este comportamiento con el *yousa*, el festín orgiástico que se dan las mujeres de Boyowa con cualquier hombre que cogen durante determinadas etapas del trabajo femenino comunitario (véase cap. II, apart. II). Ni siquiera los niños que nacen en esta tierra de Kaytalugi sobreviven a su más tierna edad. Debe recordarse que los indígenas no ven ninguna necesidad de colaboración viril para la continuación de la especie. De manera que las mujeres propagan la raza pese a que cualquier varón esté destinado a perecer antes de llegar a la edad adulta.

Sin embargo, existe la leyenda de que algunos hombres de la aldea de Kaulagu, al este de Boyowa, fueron arrastrados con su canoa hacia el norte en el curso de una expedición kula hacia el este. Allí, sobrevivieron a la primera recepción, fueron repartidos individualmente y se casaron. Habiendo reparado su canoa, en apariencia con la intención de pescar para sus esposas, una noche cargaron comida y agua y secretamente se hicieron a la mar. Al volver a su aldea de origen se encontraron a sus mujeres casadas con otros hombres. No obstante, en las Trobriand, tales cosas nunca acaban en tragedia. Tan pronto como reaparecieron sus legítimos señores las mujeres volvieron con ellos. Entre otras cosas, estos individuos llevaron a Boyowa una variedad de banana denominada *usikela*, anteriormente desconocida.

II. *[NAVEGACIÓN: TÉCNICAS Y PELIGROS]*

Volviendo a nuestro grupo kula, vemos que, viajando por Pilolu, se desplazan dentro de los estrechos límites de los terrenos familiares de navegación, rodeados por todas partes tanto de peligros reales como de horrores imaginarios. No obstante, en sus viajes, los indígenas nunca pierden de vista la costa y, en la eventualidad de niebla o lluvia, siempre pueden maniobrar para acercarse a la isla o al banco de arena más próximo. Nunca dista más de unas seis millas, una distancia que aun habiendo caído el viento puede hacerse remando.

Otro factor que colabora a que la navegación no sea tan peligrosa como uno pudiera imaginarse, es la regularidad de los vientos en esta parte del planeta. En general, en cada una de

las dos grandes estaciones, hay una dirección prevaleciente del viento que no varía en más de noventa grados. Así, en la estación seca, de mayo a octubre, el viento alisio sopla casi constantemente del sudeste o del sur, desplazándose a veces hacia el nordeste, pero nunca más allá. En realidad, no obstante, esta estación, precisamente por la constancia del viento, no se presta mucho a las navegaciones indígenas. Porque, aunque con este viento es fácil navegar del sur hacia el norte o del este hacia el oeste, es imposible retroceder el camino y, como el viento suele soplar durante meses sin variación, los indígenas prefieren hacer sus expediciones en la época entre estaciones o cuando soplan los monzones. En el cambio de estaciones —noviembre y diciembre o marzo y abríl— los vientos no son tan constantes, en realidad varían de uno a otro punto de la brújula. Por otro lado, es muy raro que sople fuerte en esta época y, por lo tanto, es la temporada ideal para la navegación. En los calurosos meses del verano, de diciembre a marzo, los monzones soplan del noroeste o del sudoeste, con menos regularidad que los alisios, pero con frecuencia culminando en violentas tormentas que siempre vienen del noroeste. Así que los dos grandes vientos que se dan en estos mares vienen de puntos precisos y eso disminuye los peligros. Los indígenas, por lo general, también son capaces de predecir con uno o dos días de antelación la presencia de un temporal. Con razón o sin ella, relacionan la fuerza del viento con las fases de la Luna.

Por supuesto, hay gran cantidad de magias para hacer que el viento sople o cese. Como otras muchas formas de magia, la magia del viento se centra en determinadas aldeas. Los habitantes de Simsim, la mayor aldea de las islas Lousançay y el asentamiento más noroccidental de este distrito, tienen fama de controlar los vientos del noroeste, quizá por asociación con su situación geográfica. Además, el control sobre los vientos del sudeste se les adjudica a los habitantes de Kitava, situada al este de Boyowa. Los pobladores de Simsim controlan todos los vientos que soplan habitualmente durante la estación lluviosa, es decir, los vientos de la mitad occidental de la brújula desde el norte hasta el sur. La otra mitad pueden ser influidos mediante los conjuros de Kitava.

Son muchos los individuos de Boyowa que han aprendido ambos tipos de conjuros y practican esta magia. Los conjuros se entonan al viento, sin ningún otro ritual. Es un espectáculo impresionante caminar por una aldea durante uno de los devastadores temporales, que siempre se producen durante la noche, y durante los cuales las gentes dejan sus cabañas y se reúnen en los espacios vacíos. Tienen miedo de que el viento pueda abatir sus viviendas o arranque un árbol que los hiera al caer, accidente que de hecho ocurrió hace uno o dos años en Wawela, causando la muerte de la esposa del jefe. En la oscuridad, desde

las puertas de algunas chozas y desde los grupos amontonados, resuenan las voces bajas, con penetrante sonsonete, entonando los conjuros para calmar la fuerza del viento. En tales ocasiones, sintiéndome algo nervioso, me notaba impresionado por este persistente esfuerzo de la frágil voz humana, sostenida por una fe profunda, enfrentándose con su debilidad a la monótona fuerza superpoderosa del viento.

Orientándose a ojo y ayudados por la uniformidad de los vientos, los indígenas no tienen necesidad ni siquiera de los más elementales conocimientos de navegación. Exceptuando los casos de accidente, nunca se guían por las estrellas. De éstas, conocen ciertas constelaciones sobresalientes, suficientes para que les señalen la dirección en caso de necesidad. Tienen nombres para la Pléyade, Orión, la Cruz del Sur y también para otras cuantas constelaciones de construcción propia. Su conocimiento de las estrellas, como ya mencionamos en el capítulo II, apartado V, se centra en la aldea de Wawela, donde se va traspasando por línea materna al jefe del poblado.

Con objeto de mejor entender las costumbres y problemas de la navegación, deben decirse unas cuantas palabras sobre la técnica de manejar la canoa. Como hemos dicho antes, el viento debe darle a la embarcación siempre por la borda del flotador, de manera que la canoa navegando se escore siempre con el flotador levantado y la plataforma descendiendo hacia el cuerpo de la canoa. Esto hace necesario que se puedan intercambiar proa y popa a voluntad; pues imaginemos que una canoa yendo hacia el sur tiene que navegar con viento noreste, con lo que el *lamina* (flotador) tiene que ir al lado izquierdo y la canoa navega con lo que los nativos dicen su «cabeza» delante. Imaginemos ahora que el viento cambia a noroeste. Si sucede de pronto en medio de una violenta tempestad, la canoa se hundirá de inmediato. Pero cuando tal cambio es gradual, al margen de accidentes, los indígenas pueden fácilmente afrontarlo. El mástil, que se sujeta a la cuarta viga transversal (*ri'u*) de la proa en funciones de la canoa, se soltará, se le hará girar a la canoa 180°, de manera que la cabeza se convierta en popa, la *u'ula* (parte trasera) mirará al sur y se convertirá en proa, y la plataforma quedará a la derecha mirando hacia el oeste. El mástil se fijará de nuevo a la cuarta viga transversal *(ri'u)* a partir del extremo del *u'ula*, se izará la vela y la canoa se deslizará con el viento dándole, de nuevo, por la borda del flotador, pero habiendo cambiado la proa en popa.

Los indígenas tienen un vocabulario náutico para describir las diversas operaciones de cambiar el mástil, orientar la vela, arriar la driza de la vela, cambiar la vela de forma que esté alta con la base del triángulo arriba y el vértice tocando la canoa, o dejándola caer con el botalón y la botavara casi horizontales. Y tienen normas precisas sobre cómo debe procederse en cada

maniobra, según la fuerza del viento y su dirección respecto a la canoa. Tienen cuatro expresiones que designan el viento que da por la popa, el viento que da contra el bao del flotador, el viento que le da a la canoa en la *katala* (dispositivo exterior) y el viento que le da a la canoa por la borda del flotador, aproximadamente en el sentido de la navegación. No tiene interés, sin embargo, sacar aquí la terminología indígena, pues no haremos ninguna referencia posterior; basta saber que tienen reglas concretas y formas de expresarlas sobre el manejo de la canoa.

Se ha señalado aquí bastantes veces que las canoas trobriandesas no pueden navegar contra el viento. Son muy pequeñas y tienen muy poco calado y ofrecen muy poca resistencia a la deriva. Creo que ésta es también la razón por la que necesitan dos hombres para el remo del timón, pues los remos del timón operan como orzas. Uno de los hombres maneja un gran remo-timón llamado *kuriga.* Se coloca en la popa, por supuesto, en el cuerpo de la canoa. El otro maneja un remo menor, en forma de hoja, pero con mayor pala que los remos de remar; se le llama *viyoyu.* Se coloca en la popa de la plataforma y timonea a través de las estacas de la *pitapatile* (plataforma).

Otro miembro de la tripulación que participa en el manejo del barco es el encargado de la escota, el *tokwabila veva,* como le llaman, que tiene que largar o cazar la *veva* según de dónde y con qué fuerza sople el viento.

Por lo general, otro hombre se sitúa en la proa de la canoa como vigía y si es necesario tiene que subir al mástil con objeto de arreglar el aparejo. O también tiene que achicar el agua de vez en cuando, puesto que se filtra o salta dentro de la canoa. Por lo tanto, cuatro hombres se bastan para manejar la canoa, aunque en general estén divididas las funciones del hombre del mástil, del vigía y del achicador.

Cuando el viento cae, los hombres tienen que tomar los pequeños remos en forma de hoja mientras que uno, normalmente, se encarga del timón. Pero con objeto de dar velocidad a las pesadas canoas *masawa,* tendrían que remar y empujar al menos diez hombres. Como veremos, en ciertas ocasiones ceremoniales las canoas tienen que propulsarse a remo, por ejemplo, cuando se acercan a su destino final después de haber celebrado la gran magia *mwasila.* Cuando llegan a un lugar de parada, si es necesario, se sacan las canoas a la playa. En general, sin embargo, las canoas muy cargadas de una expedición kula se aseguran con amarras y fondeos, según el tipo de fondo. En fondos fangosos tales como los de la Laguna de las Trobriand se hinca una gran estaca en el cieno y se ata a un extremo de la canoa. Por el otro lado se lanza al fondo, como ancla, una piedra pesada sujeta por un cabo. En fondos duros y rocosos sólo se utiliza el fondeo.

Es fácil comprender que, con tales embarcaciones y con tales

limitaciones en la navegación, haya muchos auténticos peligros que atemoricen a los indígenas. Si el viento es demasiado fuerte y la mar se pone demasiado picada, la canoa no puede seguir su rumbo y deriva o simplemente es arrastrada por el viento y puede desembocar en un sector sin tierras o, a lo mejor, desde el que no se puede regresar en esa estación. Esto es lo que le sucedió al barco de Dobu antes mencionado. O en otro caso, que caiga un3 canoa en calma y, atrapada por la marea, no pueda regresar a remo. O en tiempo tormentoso puede deshacerse contra las rocas o contra un banco de arena, o no soportar los golpes de la mar. Una embarcación descubierta, como las canoas indígenas, fácilmente se llena de agua de mar y, en las grandes lluvias tormentosas, de agua de lluvia. En un mar en calma esto no es muy peligroso, pues las canoas de madera no se hunden; incluso si se inunda, puede achicarse el agua y la canoa sigue flotando. Pero con mal tiempo, la canoa llena de agua pierde su flotabilidad y se descompone. Por último, pero no en menor medida, existe el peligro de que la canoa, escorada por el lado del flotador, reciba el viento por el lado contrario. Con tantos auténticos peligros amenazándoles, resulta maravilloso —y dice bastante en favor de la habilidad marinera de los indígenas— que los accidentes sean proporcionalmente escasos.

Sabemos ahora cuál es la tripulación de la canoa y cuáles las distintas funciones de que se ocupa cada individuo. Recordando lo que se dijo en el capítulo IV, apartado V, sobre la división sociológica de funciones en la navegación, podemos hacernos ya una idea concreta de la embarcación con todos sus tripulantes mientras navega por Pilolu; el *toliwaga* se coloca generalmente cerca del mástil, en el compartimento denominado *kayguaya'u.* Quizá junto a él esté uno de sus hijos o jóvenes parientes, en tanto que otro muchacho permanece en la proa, cerca de la caracola y listo para hacerla sonar cuando se presente la ocasión. He aquí de lo que se ocupan el *toliwaga* y los *dodo'u* (muchachos jóvenes). Los *usagelu* o miembros de la tripulación, cuatro o cinco hombres fuertes, están cada cual en su puesto, quizá con alguno supernumerario para ayudar en cualquier emergencia allí donde se le necesite. Sobre la plataforma se repantigan algunos *silasila,* jóvenes que todavía no se ocupan de ningún trabajo, no participan en el Kula y no van más que por gusto y para aprender a manejar las embarcaciones.

III. [*COSTUMBRES Y TABÚS DE LA NAVEGACIÓN]*

No sólo tienen asignados todas estas personas sus puestos y ocupaciones, sino que también deben respetar ciertas reglas. La canoa de una expedición kula está rodeada de tabús y ritos

que deben seguirse con toda exactitud, pues en otro caso una u otra cosa saldría mal. Por tanto, no se permite «señalar cosas con la mano» (yosala yamada), pues los que lo hagan enfermarán. Una nueva canoa conlleva muchas prohibiciones que se denominan bomala wayugo (tabús de la liana). En una nueva canoa no se permite comer y beber más que tras la puesta del sol. La transgresión de este tabú hace que la canoa sea muy lenta. En una waga muy veloz quizá se descuide esta regla, sobre todo si uno de los muchachos jóvenes tiene hambre o sed. En ese caso, el toliwaga toma un poco de agua del mar y la echa sobre los nudos de la amarradura con las palabras:

«Te riego el ojo, oh liana kudayuri, para que nuestra tripulación pueda comer.»

Después le dará al muchacho algo de comer y de beber. Junto a esta comida y bebida tabú, en una waga nueva tampoco se pueden satisfacer las demás necesidades fisiológicas. En el caso de una necesidad urgente, el individuo salta al agua, sujetándose a uno de los palos transversales del flotador, o si se trata de uno de los muchachos jóvenes, uno de los mayores le ayuda a bajar al agua. Cualquier infracción de este tabú hace también que la canoa sea lenta. No obstante, como dijimos, ambos tabús sólo se guardan en las waga nuevas, es decir, en las que navegan por primera vez o bien en las que se han vuelto a amarrar y pintar antes del viaje. En cualquier caso los tabús no cuentan en el viaje de vuelta. A las mujeres no les está permitido embarcarse en una waga nueva antes de que haya navegado. Las canoas amarradas con los ritos de alguno de los sistemas de magia wayugo no pueden transportar determinadas clases de ñames. Hay diversos sistemas de esta magia (véase cap. XVII, apartado VII) y cada cual tiene sus propios tabús. Estos últimos tabús rigen durante toda la navegación. Debido a una magia que se describirá en el capítulo siguiente, la que pudiera llamarse magia de la seguridad, la canoa debe guardarse del contacto de tierra, arena o piedras. Por eso los indígenas de Sinaketa no varan sus canoas si pueden evitarlo.

Entre los tabús específicos del Kula, llamados bomala lilava (tabús del paquete mágico), hay una regla estricta que se refiere al embarque en las canoas. No se puede subir por ninguna otra parte que no sea la vitovaria, es decir, la parte lateral anterior de la plataforma mirando al mástil. Los indígenas tienen que subir a la plataforma por este lugar y, luego, agachándose, pasar adelante o atrás y por ahí descender al cuerpo de la canoa o bien sentarse donde se encuentran. El compartimento situado delante de la lilava (paquete mágico) va lleno de otras mercancías. Delante se sienta el jefe; detrás el individuo que maneja las escotas. Los indígenas disponen de diversas expresiones que in-

dican las distintas formas ilícitas de subir a la canoa, y en algunos de los exorcismos de la canoa se utilizan estas expresiones para deshacer los efectos maléficos de la transgresión de estos tabús. Otras prohibiciones, a las que los indígenas denominan tabús del *mwasila,* pese a no estar relacionadas con el *lilava,* son las que no permiten utilizar como adorno de la canoa ni de los tripulantes guirnaldas de flores ni ornamentos o flores de color rojo. El color rojo de tales ornamentos es según las creencias indígenas, mágicamente incompatible con la finalidad de la expedición: la adquisición de collares de espóndilos rojos. Tampoco se pueden asar ñames durante el viaje de ida ni después, en Dobu, puede tomarse ninguna comida local, y los indígenas tienen que subsistir de sus propias provisiones hasta que reciben los primeros regalos kula.

Además, hay reglas concretas que se refieren al comportamiento de unas canoas con otras, pero varían en gran medida de unos a otros poblados. En Sinaketa tales reglas son muy pocas; no se guarda ningún orden predeterminado para la partida de las canoas; cualquiera puede hacerlo en primer lugar y si alguna es más rápida adelantará a cualquiera de las otras, incluso a la del jefe. Esto, sin embargo, tiene que hacerse de manera que no se adelante a la canoa más lenta por el lado del flotador. Caso de suceder, la canoa transgresora tiene que darle a la otra una ofrenda de paz *(lula),* porque se ha roto un *bomala lilava,* se ha ofendido al paquete mágico.

Hay algunos aspectos interesantes en lo referente a las prioridades en Sinaketa y, para describirlos, debemos retroceder a la construcción y botadura de las canoas. Uno de los subclanes del clan lukwasisiga, el subclán talabwaga, tiene el derecho de prioridad en todas las operaciones sucesivas del montaje de las distintas partes, el amarre, el calafateo y el pintado de las canoas. Todas estas etapas de la construcción y todas las magias se realizan en primer lugar en la canoa de talabwaga, y esta canoa es también la primera que se bota. Sólo después les toca el turno a la canoa del jefe y a las demás. Una correcta observancia de esta regla «mantiene la mar limpia» *(imilikatide bwarita).* Si se quebranta y los jefes construyen o botan sus canoas antes que las de los talabwaga el Kula no tendrá éxito.

«Vamos a Dobu, no se nos da ningún cerdo, ningún collar *soulava.* Le diríamos a los jefes: "¿Por qué habéis hecho vuestras canoas primero? Los espíritus de los antepasados se han vuelto contra nosotros porque hemos quebrantado la antigua costumbre!"»

Una vez en el mar, sin embargo, los jefes son de nuevo los primeros, al menos en teoría, porque en la práctica la canoa más rápida navega la primera.

En las costumbres marineras de Vakuta, la otra comunidad del Sur de Boyowa que practica el Kula con los dobueses, un subclán del clan lukwasisiga, llamado tolawaga, tiene el privilegio de prioridad en todas las operaciones de la construcción de la canoa. E incluso en el mar mantienen una prerrogativa que se les niega a los otros: el hombre que dirige la canoa con el remo más pequeño puede permanecer de pie en la plataforma. Como lo señalan los indígenas:

«Este es el signo de los tolawaga (subclán) de Vakuta: dondequiera que se vea a un hombre de pie en el *viyoyu,* decimos: "¡Ahí va la canoa de los tolawaga!"»

Sin embargo, los mayores privilegios que se le conceden a un subclán durante la navegación son los que se dan en Kavataria. Esta comunidad pescadora y marinera de la costa norte de la Laguna hace peligrosas y lejanas expediciones al extremo noroeste de la isla de Fergusson. Estas expediciones por sagú, nuez de betel y cerdos se describirán en el capítulo XXI. Sus costumbres marítimas, no obstante, han de mencionarse aquí.

El subclán kulutula, del clan lukwasisiga, goza de los mismos privilegios en la construcción de la canoa que los clanes talabwaga y tolawaga en las aldeas sureñas, sólo que en un grado aún mayor. Pues su canoa tiene que pasar cada etapa de la construcción en el primer día y sólo al día siguiente pueden seguirla las demás. Esto comprende incluso a la botadura teniendo que botarse la canoa de kulutula un día y al siguiente la de los jefes y los plebeyos. Cuando llega el momento de partir, la canoa kulutula es la primera en dejar la playa y durante la navegación ninguna tiene permiso para adelantarla. Cuando llegan a un banco de arena o a un punto intermedio de las Amphlett, la de los kulutula se fondea la primera y ellos son los primeros en bajar a tierra y preparar su campamento. Sólo con posterioridad pueden seguirles el resto. Esta prioridad expira en el punto final de destino. Cuando llegan a lo más lejos de la Koya, los kulutula bajan a tierra los primeros y son los primeros en recibir los regalos de bienvenida de «el extranjero» (*tokinana).* Éste les recibe con un manojo de nuez de betel, que golpea contra la cabeza de la canoa hasta que las nueces se cascan. En el viaje de vuelta, el clan kulutula vuelve a su natural posición de inferioridad.

Debe resaltarse que los tres subclanes privilegiados de las tres aldeas pertenecen al clan lukwasisiga y que el nombre de dos de ellos, tolawaga y talabwaga, tienen un extraño parecido con la voz *toliwaga,* aunque estas similitudes tendrían que comprobarse mediante métodos de etimología comparada más estrictos que aquellos de que yo dispongo. El hecho de que estos clanes, en las condiciones especiales de la navegación, recobren lo

que pudo ser una superioridad perdida señala hacia una interesante supervivencia histórica. El nombre kulutula es, sin duda, idéntico que kulutalu, que es el de un clan independiente del Este de las Marshall Bennett y la isla de Woodlark.[2]

IV. [LOS *MONSTRUOS MARINOS]*

Volvamos ahora a nuestra flotilla de Sinaketa trasladándose hacia el sur a lo largo de la barrera de arrecifes y divisando un islote tras otro. Si no parten muy temprano de Muwa —y el retraso es una de las características de la vida indígena— y si no les favorece muy buen viento, probablemente tendrán que recalar en alguna de las pequeñas islas de arena, Legumatabu, Gabuwana o Yakum. Aquí, al lado occidental, al abrigo de los vientos alisios prevalecientes, hay una diminuta laguna rodeada por dos rompientes de arrecifes de coral que parte de los extremos norte y sur de la isla. Se encienden los fuegos sobre la blanca arena limpia, bajo los descarnados pandanos, y los indígenas cuecen sus comidas de ñames y huevos de pájaros marinos silvestres recogidos allí mismo. Cuando la oscuridad se cierra y los fuegos los reúnen en círculos, de nuevo se inicia la conversación sobre el Kula.

Oigamos algunas de estas narraciones y tratemos de situarnos en la atmósfera que envuelve a este puñado de indígenas retenidos durante un tiempo sobre el estrecho banco de arena, lejos de sus hogares, teniendo que confiar únicamente en sus frágiles canoas durante el largo viaje que les espera. La oscuridad, el rugido de la rompiente en los arrecifes, el crujir de las hojas de pandano al viento, todo engendra un estado de ánimo en el cual es fácil creer en los peligros de las brujas y de los demás seres normalmente ocultos, pero dispuestos a surgir en cualquier momento especial de terror. El cambio de tono, entre cuando se oye a los indígenas hablar de tales cosas en estas ocasiones y la forma tranquila, con frecuencia racionalista, de tratarlas a plena luz del día en la tienda del etnógrafo, es inconfundible. Algunas de las revelaciones más sorprendentes que yo he tenido sobre este aspecto de la psicología y las creencias indígenas, las tuve en semejantes ocasiones. Sentado en una playa solitaria de Sanaroa, rodeado de una tripulación de trobriandeses, gentes de Dobu y unos cuantos indígenas locales, oí por primera vez la historia de las piedras que saltan. La noche anterior, tratando

2. Posteriormente espero trabajar sobre ciertas hipótesis históricas respecto a las migraciones y los estratos culturales de Nueva Guinea oriental. Un número considerable de indicios independientes parecen corroborar ciertas hipótesis simples sobre la estratificación de los diversos elementos culturales.

de anclar en Gumasila, en las Amphlett, nos había cogido una violenta tempestad que arrancó una de nuestras velas y nos arrastró en el sentido del viento, en la oscuridad de la noche, bajo la lluvia torrencial. Excepto yo, todos los miembros de la tripulación vieron con claridad las brujas voladoras en forma de llama en la punta del mástil. Si se trataba del fuego de San Telmo no lo puedo decir, puesto que estuve en la cabina, mareado e indiferente a los peligros, las brujas e incluso a las revelaciones etnográficas. Inspirada por el accidente, mi tripulación me contó cómo esto es, por regla general, un presagio de desastre, cómo tal luz apareció hacía pocos años en un bote que casi se hundió en el mismo sitio donde nos había cogido a nosotros la tempestad; pero por suerte todos nos habíamos salvado. Empezando por aquí, se evocaron toda clase de peligros en un tono de profunda convicción que cargaban de sinceridad las experiencias de la noche pasada, la oscuridad circundante y las dificultades de la situación, pues tuvimos que reparar las velas y probar de nuevo a desembarcar, con dificultades, en las Amphlett.

Siempre me he encontrado con que, dondequiera que los indígenas tropiezan con parecidas circunstancias, rodeados por la oscuridad y la posibilidad inminente del peligro, de manera natural derivan hacia una conversación sobre las distintas cosas y seres en que tradicionalmente han cristalizado los miedos y aprensiones de muchas generaciones.

Por tanto, si imaginamos que, sentados alrededor del fuego en Yakum o Lugamatuba, oímos una descripción de los peligros y honores del mar, no nos descarriamos de la realidad. Una de las personas especialmente versadas en la tradición y que guste de contar historias puede referir sus propias experiencias, o un caso famoso del pasado, mientras que otros asentirán o harán comentarios contando sus propias historias. Se repiten las creencias generales mientras los jóvenes escuchan estos cuentos tan sabidos con inagotable interés.

Oirán hablar del enorme pulpo (*kwita*) que aguarda a la espera de las canoas que navegan por mar abierto. No es un *kwita* normal de tamaño fuera de lo corriente, sino muy especial, tan gigantesco que cubriría toda una aldea con su cuerpo; sus brazos son tan gruesos como los troncos de los cocoteros que se alargan hacia el mar. En una exageración típica, los indígenas dirían: *ikanubwadi Pilolu...,* «cubre todo Pilolu» (el mar que se extiende entre las Trobriand y las Amphlett). Su verdadero lugar está en el Este, o *Muyuwa,* como describen los indígenas esta región del mar y sus islas, donde se cree que se conoce alguna magia contra la tenebrosa criatura. Sólo raras veces viene a las aguas comprendidas entre las Trobriand y las Amphlett, pero hay quienes lo han visto aquí. Uno de ios ancianos de Sinaketa cuenta, cómo, volviendo de Dobu cuando él era bastante joven, navegaba en una canoa en cabeza de la flotilla, llevando canoas detrás

a derecha e izquierda. De pronto vieron desde su canoa ai gigantesco *kwita* en frente. Paralizados de miedo, quedaron en silencio y este mismo hombre, levantándose en la plataforma, con señales, previno a las otras canoas del peligro. De inmediato dieron la vuelta y la flota se dividió en dos; dieron un gran viraje sobre su rumbo y de esta forma evitaron al pulpo. ¡Pobre de la canoa que sea atrapada por el gigantesco *kwita!* Será inmovilizada, incapaz de moverse durante días hasta que la tripulación, muriéndose de hambre y de sed, decidirá sacrificar a uno de los muchachos jóvenes que lleva consigo. Adornado con objetos preciosos, será arrojado por la borda y entonces, satisfecho el *kwita,* soltaría su tenaza a la canoa y la dejaría libre. Una vez, preguntando por qué no podía sacrificarse a un adulto en tales ocasiones, un indígena me contestó:

«A un adulto no le gustarla; un muchacho no se da cuenta. Lo cogemos por la fuerza y se lo echamos al *kwita.*»

Otro peligro que amenaza a las canoas en alta mar es una Lluvia especial, o Agua que cae del cielo, llamada *Sinamatanoginogi.* Cuando una canoa en medio de la lluvia y el mal tiempo, pese a todos los esfuerzos por achicarla, se llena de agua, *Sinamatanoginogi* la golpea desde arriba y la rompe. Si el origen de esto se debe a accidentes debidos a trombas marinas o a grandes olas que destrozan las canoas, es difícil de decir. En conjunto, esta creencia es más verosímil que la anterior.

La más notable de estas creencias es la de que existen grandes piedras vivas que están a la espera de las canoas, corren tras ellas, saltan y las hacen pedazos. Cuando los indígenas tienen razones para tener miedo de ellas, todos los miembros de la tripulación guardan silencio, pues las risas y las charlas en voz alta las atraen. A veces se las ve a distancia, saltando fuera del mar o moviéndose por el agua. De hecho me las han señalado navegando por Koyatabu y, aunque no vi nada, era obvio que los indígenas creían sinceramente estar viéndolas. De una cosa estoy seguro, sin embargo, de que no había arrecifes a flor de agua en muchas millas a la redonda. Los indígenas también saben muy bien que son distintas de cualquier arrecife o bajo fondo, pues las piedras vivas se mueven y cuando perciben una canoa la persiguen, la rompen a propósito y destrozan a los hombres. Y tampoco confundirían estos expertos pescadores a un pez saltador con ninguna otra cosa, aunque cuando hablan de las piedras las comparan con los delfines saltarines y las partinacas.

Dos nombres se les dan a estas piedras. Uno, *nuwakekepaki,* se aplica a las piedras de los mares de Dobu. El otro *vineylida,* a las que viven en «o Muyuwa». Así, ambas esferas culturales se encuentran en alta mar, pues las piedras no sólo difieren en

nombre, sino también en naturaleza. Las *nuwakekepaki* probablemente no son más que piedras dañinas. Las *vineylida* están habitadas por brujas o, según otros, por seres malignos varones.[3] A veces una *vineylida* salta a la superficie y agarra a la canoa de forma muy parecida a como lo haría el pulpo gigante. Y también en este caso ha de hacerse una ofrenda. Primero se arroja una estera doblada, en un intento de engañarla; si no sirve, se unta a un muchacho joven con aceite de coco, se le adorna con brazaletes y collares *bagi* y se le arroja a las piedras maléficas.

Es difícil hacerse cargo de qué fenómenos naturales o sucesos reales puedan ser el origen de esta creencia y la del pulpo gigante. Más adelante encontraremos otro ciclo de creencias que presentan los mismos rasgos sorprendentes. Encontraremos un relato sobre el comportamiento humano, mezclado con elementos sobrenaturales, sentando criterio sobre las reglas de lo que ocurriría y cómo deben comportarse los seres humanos, exactamente de la misma forma realista que si describieran hechos corrientes de la vida tribal. Haré comentarios sobre la psicología de estas creencias en el próximo capítulo, donde también se cuenta la historia. De todos los seres peligrosos y terroríficos que se presentan en las expediciones marítimas, los más desagradables, los más conocidos y temidos son las brujas voladoras, las *yoyova* o *mulukwausi.* El primer nombre designa a la mujer dotada de tales poderes, mientras que *mulukwausi* describe al segundo ser de la mujer descorporizada que va por el aire. Así, por ejemplo, dirían que tal y tal mujeres de Wawela es una *yoyova.* Pero navegando de noche, uno puede estar atento a las *mulukwausi,* entre las que puede estar la doble de aquella mujer de Wawela. Muy a menudo, sobre todo en los momentos en que el narrador está bajo la influencia del miedo a estos seres, se usa el eufemismo despectivo *vivila* (mujeres). Y probablemente nuestros marinos de Boyowa hablarían así de ellas en sus charlas alrededor del fuego, por miedo a atraerlas pronunciando su verdadero nombre. Siendo siempre peligrosas, en el mar se convierten en infinitamente más temibles. Porque existe la profunda creencia de que, caso de naufragio o contratiempo en el mar, ningún verdadero mal puede ocurrirles a las tripulaciones a no ser por la intervención de las terribles mujeres.

Como, por su relación con los naufragios, las brujas voladoras entran de forma inevitable en nuestra narración, será mejor dejar a nuestra expedición kula en la playa de Yakum, en medio de Pilolu, y volver en el próximo capítulo a la etnografía de Kiriwina y dar una descripción de las creencias indígenas sobre las brujas voladoras y la leyenda del naufragio.

3. La palabra *vineylida* confirma la primera interpretación, puesto que: *vine* = hembra, *lida* = piedra de coral.

X. Historia de un naufragio

I. [LAS BRUJAS VOLADORAS]

En este capítulo se dará una descripción de las ideas y creencias relativas a los naufragios y de las diversas precauciones que toman los indígenas para proteger su seguridad. Encontraremos aquí una rara mezcolanza de datos concretos y reales y de supersticiones fantásticas. Adoptando un punto de vista etnográfico y crítico, puede decirse desde el primer momento que los elementos fantásticos se entrelazan con los reales de tal forma que es difícil distinguir entre lo que es mera ficción mítico-poética y lo que son las normas de comportamiento impuestas por la costumbre, producto de la experiencia real. La mejor manera de presentar este material será dando una descripción ordenada de los sucesos de un naufragio tal como lo cuentan, en las aldeas de Kiriwina, los viejos veteranos a las generaciones nuevas. Adjuntaré las distintas fórmulas mágicas, las normas de comportamiento, el papel que desempeñan los peces milagrosos y el complejo ritual que celebra el grupo salvado cuando escapa de la persecución de las *muluk.wau.si.*

Éstas —las brujas voladoras— ocuparán un papel tan importante en la narración que debo iniciarla con una descripción detallada de las distintas creencias que a ellas se refieren, aunque el asunto ya se ha tratado antes una o dos veces (cap. II, apart. 7 y en otros lugares). En la mente de los habitantes de Boyowa todo lo relativo al mar y a la navegación está íntimamente relacionado con estas mujeres. Tuvieron que mencionarse durante la descripción de la magia de la canoa y ya veremos el importante papel que desempeñan en las leyendas sobre la construcción de la canoa. En las expediciones, vayan a Kitava o más al este, e igual si viajan hacia el sur, o a las Amphlett o a Dobu, constituyen una de las preocupaciones fundamentales de los marinos de Boyowa. Porque no sólo son peligrosas para ellos, sino hasta cierto punto extrañas. Boyowa, a excepción de Wawela y otro par de aldeas de la costa oriental y del sur de la isla, es un distrito etnográfico donde no hay brujas voladoras, aunque lo visiten de vez en cuando. Sin embargo, todas las tribus que lo rodean están repletas de mujeres que practican esta forma de brujería. Por tanto, navegando hacia el sur los indígenas de Boyowa van derechos hacia el corazón de sus dominios.

Estas mujeres tienen el poder de hacerse invisibles y volar

durante la noche por los aires. La creencia ortodoxa dice que una mujer *yoyova* puede enviar un doble que es invisible a voluntad, pero que puede corporeizarse en forma de curruca o de pájaro nocturno o de luciérnaga. También existe la creencia de que la *yoyova* produce en su interior un objeto parecido a un huevo o a un coco sin madurar. De hecho a este objeto se le llama *kapuwana,* que es el nombre de los cocos pequeños.[1] Esta idea tiene, en la mentalidad indígena, una forma vaga, inconcreta y poco diferenciada, y cualquier intento por obtener una definición más precisa, haciendo preguntas tales como si el *kapuwana* es o no un objeto material, sería introducir en sus creencias nuestras propias categorías. El *kapuwana,* en cualquier caso, es tenido por algo que deja el cuerpo de la *yoyova* durante los vuelos nocturnos y asume las diversas formas en que se presentan las *mulukwausi.* Otra variante de la creencia en las *yoyova* es que quienes conocen muy bien su magia también pueden volar, desplazando su cuerpo por los aires.

Pero nunca se insistirá lo bastante en que todas estas creencias no pueden considerarse como elementos lógicos de un saber; se entremezclan entre sí e incluso un mismo indígena, probablemente, tiene diversas concepciones racionalmente incompatibles unas con otras. Incluso la terminología (véase el último apartado del capítulo anterior) no puede interpretarse en el sentido de que implique una distinción o definición estricta. Así, la voz *yoyova* se aplica a las mujeres tal como las encontramos en las aldeas y la palabra *mulukwausi* se utiliza cuando se ve algo sospechoso que vuela por los aires. Pero sería incorrecto sistematizar este uso en una especie de doctrina y afirmar: «Se supone que una mujer individual se compone de una personalidad viviente real, llamada *yoyova,* y un principio espiritual e inmaterial denominado *mulukwausi,* cuya forma latente es el *kapuwana*.» Haciendo esto haríamos lo que hacían los escolásticos medievales con la fe viva de los tiempos antiguos. Más que formulárselas con claridad, los indígenas sienten sus creencias y las temen. Utilizan términos y expresiones y, por tanto, en la medida en que los usan, debemos recogerlos como documentación de la creencia, pero abstenernos de transformarlos en una teoría consistente; porque tal cosa no representaría la mentalidad indígena ni ninguna otra forma de realidad.

Como se recordará del capítulo II, las brujas voladoras son

1. El profesor Seligman ha descrito unas creencias en seres similares en la costa noroeste de Nueva Guinea. En Gelaria, en el interior de la bahía de Blart, las brujas voladoras pueden producir un doble o «enviado», llamado *labuni.* «El *labuni* existe dentro de las mujeres y puede ser dirigido por cualquier mujer que haya tenido hijos... Se decía que el *labuni* existía dentro, o derivaba, de un órgano llamado *ipona,* situado en el costado y que literalmente significa *huevo* o *huevos*», *op. cit.,* pág. 640. La equivalencia de las creencias es, en este caso, evidente.

los agentes nefastos que siguen en importancia a los *bwaga'u* (hechiceros varones), pero no en eficacia, en lo que incluso son más mortales. En contraste con el *bwaga'u*, que simplemente es un hombre en posesión de una modalidad especial de magia, las *yoyova* tienen que ser gradualmente iniciadas en su condición. Sólo la niña pequeña que tiene una madre bruja puede convertirse en bruja. Cuando una bruja da a luz una niña, prepara un trozo de obsidiana y corta el cordón umbilical. Luego entierra el cordón umbilical, recitando una fórmula mágica, en la casa y no en el huerto como se hace en los casos normales. Poco después la bruja lleva a su hija a la playa, murmura un conjuro sobre agua salada recogida en la copa de un coco y se la da a la niña para que la beba. Luego sumerge a la niña en el mar y la lava, una especie de bautismo de bruja. A continuación lleva a la niña otra vez a la casa, recita un conjuro sobre una estera y la envuelve en ella. Por la noche lleva a la niña por los aires y va al lugar de reunión de otras *yoyova*, donde la presenta de forma ritual. En contraste con la costumbre habitual de las jóvenes madres, que duermen sobre un pequeño fuego, la bruja se echa con su hija en frío. Mientras la niña crece, Ja madre la toma en brazos y la lleva por los aires en sus correrías nocturnas. Llegada a la doncellez, a la edad en que se le coloca a la joven la primera falda de hierba, la futura bruja comienza a volar por sí sola.

Otro sistema de aprendizaje, que se desarrolla a la vez que el del vuelo, consiste en acostumbrar a la niña a la carne humana. Incluso antes de que la aprendiza de bruja comience a volar por su propia cuenta, la madre la lleva a sus comidas vampíricas donde, en unión de otras brujas, se sienta alrededor de un cadáver y come los ojos, la lengua, los pulmones y las entrañas. Aquí recibe la pequeña bruja sus primeras raciones de carne de cadáver y prepara su gusto para esta dieta.

Hay otras formas de aprendizaje a que recurren las madres ansiosas de que sus hijas lleguen a ser eficientes *yoyova* y *mulukwausi*. Por la noche, la madre se coloca a un lado de la choza con la niña en brazos y la arroja sobre el tejado. Luego, rápidamente, a una velocidad sólo posible para una *yoyova*, corre dando la vuelta y recoge a la niña al otro lado. Esto ocurre antes de que la niña comience a volar y tiene por objeto acostumbrarla a ir rápidamente por los aires. O también, la niña sujeta por los pies, cabeza abajo, permanece en esta posición mientras la madre recita un conjuro. Así, gradualmente, por todos estos métodos, la niña adquiere los poderes y los gustos de una *yoyova*.

Resulta fácil distinguir a tales muchachas de las otras. Se las reconoce por sus gustos groseros y, más específicamente, por la costumbre de comer carne de cerdo cruda y pescado sin guisar. Y aquí llegamos a un punto donde las supersticiones mí-

ticas se transforman en algo más real, pues yo he tenido informaciones dignas de crédito, y no sólo indígenas, sobre casos de muchachas que mostraban un ardiente deseo por la carne cruda y, cuando se descuartizaba un cerdo en la aldea, se bebían la sangre y mordían la carne. Estas afirmaciones no he podido comprobarlas con observaciones directas, y bien pudieran ser un simple resultado de creencias muy arraigadas que proyectan su propia realidad, igual que en cualquier parte de nuestra sociedad se pueden ver curas milagrosas, fenómenos de espiritismo, etc., etc. No obstante, si realmente ocurre que algunas niñas jóvenes coman carne cruda, ello sólo quiere decir que representan lo que saben que se dice y se cree de ellas. Se trata también de un fenómeno de psicología social que se da con frecuencia en la sociedad trobriandesa así como en la nuestra.

Esto no significa que la personalidad de la *yoyova* sea públicamente conocida. De hecho, aun cuando un individuo acostumbra a reconocer que es un *bwagu'a* y se refiere abiertamente a su especialidad cuando habla, una mujer nunca confiesa directamente que es una *yoyova,* ni siquiera a su propio marido. Pero todo el mundo la señala como tal y con frecuencia acepta el papel, pues siempre es una ventaja que se la suponga en posesión de poderes sobrenaturales. Y sobre todo que ser una bruja es una buena fuente de ingresos. Una mujer suele recibir regalos bajo el supuesto de que tal o cual persona tiene que enfermarse. Y abiertamente aceptará regalos que se le hacen como pago por la curación de alguien a quien otra bruja haya dañado. Por lo tanto, en algún sentido, la personalidad de la *yoyova* es del dominio público y se pueden enumerar por sus nombres a las brujas más importantes y poderosas. Pero ninguna mujer dice directamente que lo es. Y desde luego, tal personalidad de ninguna forma disminuye las posibilidades matrimoniales ni tampoco rebaja el rango social de una mujer.

Tan profunda es la creencia en la eficacia de la magia y en que la magia es el único medio de adquirir facultades extraordinarias que todos los poderes de las *yoyova* se atribuyen a la magia. Como vimos en el aprendizaje de una joven *yoyova,* con objeto de impartirle la personalidad de bruja, tiene que recitarse una magia en cada etapa. Una *yoyova* madura tiene que recitar una magia especial cada vez que desea ser invisible o cuando quiere volar y aumentar la velocidad, o penetrar la oscuridad y la distancia con objeto de descubrir si está ocurriendo un accidente. Pero, como todo lo referente a este tipo de brujería, estas fórmulas nunca salen a la luz. Aunque me fue posible hacerme con todo un cuerpo de hechicerías *bwagu'a,* ni siquiera pude levantar un poco el velo impenetrable que envuelve la magia de las *yoyova.* De hecho, no me cabe la menor duda de que nunca ha existido ningún rito ni ninguna frase de esta magia.

Cuando la *mulukwausi* está completamente adiestrada suele salir por las noches para alimentarse de cadáveres o para destruir a los marinos naufragados, pues estos son sus dos grandes objetivos. Por un sentido especial, adquirido mediante la magia, pueden «oír», como dicen los indígenas, que un hombre ha muerto en tal o cual lugar, o que una canoa está en peligro. Incluso una joven aprendiza de *yoyova* tiene los oídos tan agudos que podría decirle a su madre: «¡Madre, oigo, están gritando!» Lo que quiere decir que un hombre ha muerto o se está muriendo en cualquier sitio. O dirá: «Madre, una *waga* se está hundiendo.» Y entonces ambas saldrán volando hacia ese lugar.

Cuando sale en tales expediciones, la *yoyova* deja el cuerpo en casa. Se sube a un árbol y, recitando algunas magias, le ata un cordón. Luego echa a volar a caballo de este cordón, que chasquea detrás suyo. Este es el momento en que se ve el fuego volando por el cielo. En cualquier ocasión en que los indígenas ven una estrella fugaz saben que es una *mulukwausi* en vuelo. Otra versión es que, cuando una *mulukwausi* recita cierto conjuro, un árbol situado cerca de su punto de destino se acerca al árbol en que está posada. Salta de una copa a la otra y entonces es cuando se ve el fuego. Según algunas versiones, las *mulukwausi*, es decir, las brujas en estado de volar, se desplazan desnudas, dejando la falda con el cuerpo, que permanece dormido en la cabana. Otras versiones las describen ciñéndose las faldas cuando vuelan y golpeándose las nalgas con una banderola mágica de pandano. Esta última versión se incorpora a las magias descritas en el capítulo V.

Llegada al lugar donde yace el cadáver, la *mulukwausi,* junto a otras que también han volado al lugar, se posa en algún objeto alto, la copa de un árbol o el faldón de una choza. Allí esperan todas hasta que pueden repartirse el cadáver, y es tal su avaricia y apetito que también son muy peligrosas para las personas vivas. La gente que se reúne alrededor del cuerpo del difunto para llorarlo y velarlo acostumbra a someterse a un conjuro especial contra las *mulukwausi* recitado por alguno que lo conozca. Tienen cuidado en no aislarse de los otros y, durante el entierro del difunto y después, creen que el aire está infectado por estos peligros que extienden el olor a carroña por todo su alrededor.

Las *mulukwausi* se comen los ojos, la lengua y las «entrañas» (*lopoula*) del cadáver; cuando atacan a una persona viva se limitan a golpearla y patearla, dejándola luego más o menos enferma. Pero a veces cogen a una persona y la tratan como a un cadáver y se comen algunos de sus órganos, y luego tal individuo muere. Esto se puede diagnosticar, pues tal persona pronto se debilita, pierde el habla y la visión, a veces se queda de pronto sin fuerzas para moverse. Menos peligroso para los seres vivos resulta la técnica de las *mulukwausi* de, en vez de comerse las

«entrañas», simplemente quitarlas. Las esconden en algún lugar que sólo ellas conocen con objeto de tener provisiones para un futuro festín. En tal caso, a la víctima le queda alguna esperanza. Otra *yoyova,* rápidamente convocada por los parientes del moribundo y bien retribuida, puede ir en forma de *mulukwausi* a buscar los órganos perdidos y, si tiene suerte, encontrarlos y devolvérselos, salvando la vida de la víctima.

Kenoriya, la hija favorita de To'ulawa, el jefe de Omarakana, fue privada de sus órganos internos por las *mulukwausi* cuando visitaba otra aldea. Cuando la trajeron a su casa no podía moverse ni hablar y yacía cual si hubiera muerto. Su madre y otros parientes ya comenzaban las lamentaciones fúnebres a su alrededor, el propio jefe había roto en fuerte llanto. Pero, sin embargo, como esperanza desesperada, mandaron a buscar a una mujer de Wawela, una conocida *yoyova,* que luego de recibir objetos preciosos y alimentos salió volando como una *mulukwausi* y aquella misma noche, en alguna parte del *raybwag,* cerca de la playa de Kaulukuba, encontró las entrañas de Kenoriya y le devolvió la salud.

Otra historia auténtica es la de la hija de un comerciante griego y una mujer de Kiriwina procedente de Oburaku. Esta historia me la contó la propia mujer en correctísimo inglés aprendido en los asentamientos blancos de Nueva Guinea, adonde había sido llevada a la casa de un misionero importante. Pero la historia no padecía del menor escepticismo; la dijo con perfecta convicción y sencillez.

Cuando era pequeña, una mujer llamada Sewawela, de la isla de Kitava, pero casada con un hombre de Wawela, vino a casa de sus padres y quiso venderles una estera. No la compraron y sólo le dieron unos pocos alimentos, lo que la enfureció, pues era una conocida *yoyova* y estaba acostumbrada a un trato deferencial. A la noche, la niña estaba jugando en la playa, frente a la casa, cuando los padres vieron una gran luciérnaga revoloteando a su alrededor. Luego el insecto voló alrededor de los padres y se metió en la habitación. Viendo que había algo raro en la luciérnaga, llamaron a la niña y la metieron de inmediato en la cama. Pero en seguida se sintió enferma, no pudo dormir en toda la noche y los padres, con muchos convecinos ayudándoles, tuvieron que cuidarla. A la mañana siguiente, añadió la madre de Kiriwina que escuchaba a su hija contándome la historia, la muchacha *«boge ikarige; kukula wala ipipisi»,* «estaba ya muerta, pero el corazón aún le latía». Todas las mujeres presentes rompieron en las lamentaciones de rigor. No obstante, el padre de la madre de la niña fue a Wawela y cogió a otra *yoyova* llamada Bomrimwari. Ésta tomó unas hierbas y se untó todo el cuerpo. Luego, en forma de *mulukwausi,* se fue en busca del *lopoulo* (interior) de la muchacha. Buscó y lo encontró en la choza de Sewawela, colocado en la estantería de las grandes

vasijas de barro con que cocina ceremonialmente la *mona* (pudin de taro). Allí estaba, «rojo como el calicó». Sewawela lo había dejado allí mientras iba al huerto con su marido, pensando en comérselo a la vuelta. Lo cual, caso de haber sucedido, hubiera imposibilitado salvar la vida de la niña. Tan pronto como Bomrimwari lo encontró, celebró alguna magia sobre él. Luego, de vuelta a casa del comerciante, hizo más magias sobre raíces de jengibre y agua, e hizo que el *lopoulo* volviera a su sitio. Después de esto, pronto la niña mejoró. Los padres le dieron a la *yoyova* un pago sustancial por haber salvado a su hija.

Viviendo en Oburaku, una aldea de la mitad meridional de Boyowa, estaba en el límite entre el distrito en que no hay *yoyova* y otro al este donde hay muchas. Al otro lado de la isla, que por esta parte es muy estrecha, está el poblado de Wawela, donde casi todas las mujeres son consideradas brujas y algunas son muy famosas. Yendo por la noche al *raybwag,* los indígenas de Oburaku señalan a ciertas luciérnagas que de pronto desaparecen dejando de brillar. Estas serían las *mulukwausi.* También por la noche acostumbran a revolotear sobre los grandes árboles las bandadas de currucas de camino hacia la gran isla pantanosa de Boymapo'u, que cierra la Laguna frente a la aldea. Estas también serían *mulukwausi* de paso, procedentes del Este, su verdadero hogar. Igualmente acostumbran a posarse en la cima de los árboles que crecen a la orilla del mar y éste es, en consecuencia, un lugar especialmente peligroso tras la puesta del sol. Con frecuencia se me advirtió que no me sentara en las plataformas de las canoas varadas en la playa, como me gustaba hacer, contemplando el juego de colores sobre las plácidas aguas fangosas y los brillantes manglares. Cuando poco después caí enfermo, todo el mundo decidió que había sido pateado por las *mulukwausi* y mi amigo Molilakwa, el mismo que me dio algunas fórmulas *kayga'u,* la magia que se celebra en el mar contra las brujas, me hizo varias magias. En este caso sus esfuerzos tuvieron el más completó éxito y los indígenas atribuyeron mi pronto restablecimiento exclusivamente a sus conjuros.

II. *[LAS BRUJAS VOLADORAS EN EL MAR]*

Lo que más nos interesa de las *mulukwausi* es su relación con el mar y los naufragios. Es muy frecuente que vaguen por el mar y se reúnan en los arrecifes. Allí comen una variedad especial de coral que separan de las piedras, una variedad de coral que los indígenas denominan *nada.* Eso agudiza su apetito de carne humana, exactamente igual que el beber agua salada se lo produce al *bwagu'a.* También tienen algún poder indirecto sobre los elementos del mar. Aunque los indígenas no están com-

pletamente de acuerdo sobre este punto, no cabe duda de que existe una concreta conexión entre las *mulukwausi* y todos los demás peligros que se encuentran en el mar, tales como tiburones, «abismos abiertos» (*ikapwagega wiwitu),* muchos pequeños animales marinos, cangrejos, algunas conchas y otras cosas que se mencionarán más adelante, todas las cuales se consideran culpables de los hombres que mueren ahogados. Así, la creencia es bastante concreta en lo que se refiere a que, cuando se cae al agua como consecuencia de un naufragio, los hombres no corren ningún verdadero peligro si se exceptúa que pueden comérselos las *mulukwausi,* los tiburones y otros animales. Si mediante el uso de la magia adecuada se evitan estas malas influencias, los náufragos no sufrirán ningún mal. La creencia en la omnipotencia del hombre o, mejor en este caso, de la mujer, y de una contramagia de igual fuerza susceptible de servir de antídoto, domina todas las ideas de los indígenas sobre los naufragios. El remedio supremo y la seguridad contra cualquier tipo de peligro radica en la magia de la niebla, llamada *kaygu'a,* que junto a la magia kula y la magia de las canoas es el tercer equipamiento mágico imprescindible para los marinos.

A un individuo que conozca bien el *kayga'u* se le considera capaz de viajar con toda seguridad por los mares más peligrosos. Un renombrado jefe, Maniyuwa, que tenía fama de ser uno de los más grandes maestros en el *kayga'u* así como en otras magias, murió en Dobu durante una expedición realizada hace un par de generaciones. Su hijo, Maradiana, había aprendido el *kayga'u* de su padre. Aunque las *mulukwausi* son extremadamente peligrosas en presencia de un cadáver y aunque los indígenas ni soñarían en embarcar un cadáver en una canoa, puesto que su presencia multiplicaría las posibilidades de un ataque de las brujas, no obstante, Maradiana, confiando en su *kayga'u,* trajo el cadáver a Boyowa sin ningún contratiempo. Este acto, un testimonio de la extraordinaria valentía de un marino audaz y de la eficacia de la magia *kayga'u,* permanece vivo en la memoria y la tradición de los indígenas. Uno de mis informadores, que se enorgullecía de su *kayga'u,* me contó cómo una vez, volviendo de Dobu, celebró sus ritos. Como consecuencia se levantó tal niebla que el resto de las canoas perdieron el camino y llegaron a la isla de Kayleula. Desde luego, si puede hablarse de alguna creencia viva, es decir, que tenga arraigo en la imaginación humana, tal es sin la menor duda la creencia en el peligro que las *mulukwausi* representan en el mar. En los momentos de inquietud, en los momentos de más ligero peligro en el mar, o cuando están cerca de un moribundo o de un muerto, los indígenas reaccionan inmediatamente en términos de esta creencia. Nadie puede vivir entre estos nativos, hablar su lengua y participar en su vida tribal sin tropezar constantemente con esta creencia en las *mulukwausi* y en la eficacia de! *kayga'u.*

Como en todas las demás magias, también en esta hay varios sistemas de *kayga'u,* es decir, hay distintas fórmulas, ligeramente distintas en sus expresiones, aunque por lo general similares en las palabras claves y en ciertas expresiones esenciales. En cada sistema hay dos tipos principales de conjuros, el *giyotanawa o kayga'u* de Debajo y el *giroyakaywa o kayga'u* de Arriba. El primero consiste, por lo general, en una o varias fórmulas cortas que se recitan sobre unas piedras y algo de cal metidos en una vasija y sobre algunas raíces de jengibre. Este *giyotanawa,* como su nombre indica, es una magia orientada contra los agentes del mal que aguardan en las profundidades a los hombres que se ahogan. El conjuro cierra el «abismo profundo» y esconde al náufrago de la vista de los tiburones. También lo protege de otros males que ocasionan la muerte de los que se ahogan. Los distintos gusanillos de mar que se encuentran en las playas, los cangrejos, el pez venenoso, *soka,* y el pez con púas, *baiba'i,* así como de las piedras que saltan, sean *vineylida* o *nu'akekepaki,* todos estos males los evita o ciega el *giyotanawa.* Quizá la creencia más extraordinaria en este contexto sea la de que el *tokwalu,* las figuras humanas talladas en los tableros de proa, y las *guwaya,* la efigie semihumana del extremo del mástil, así como las cuadernas de la canoa, se comerían a los hombres que se ahogan si no estuvieran «tratadas» de forma mágica.

El *kayga'u* de «Arriba», el *giyorokaywa,* consiste en largos conjuros que se recitan sobre raíces de jengibre en diversas ocasiones antes de la navegación y durante el mal tiempo o los naufragios. Están exclusivamente dirigidos contra las *mulukwausi* y, sin embargo, de las dos clases, constituyen la más importante. Estos conjuros nunca se pueden recitar por la noche, puesto que entonces las *mulukwausi* pueden ver y oír a los hombres y hacer que su magia sea ineficaz. Además, cuando el conjuro de Arriba se recita en el mar, debe decirse de forma que el mago esté a cubierto de las salpicaduras, pues si tuviera la boca húmeda de agua de mar el olor, más bien que espantar, atraería a las brujas voladoras. El hombre que sabe el *kayga'u* también debe tener mucho cuidado a la hora de comer. Mientras come, los niños no deben hablar, jugar a su alrededor ni hacer ningún ruido, ni debe haber nadie a su espalda mientras se ocupa de este menester, ni deben señalar nada con el dedo. Caso de ser el individuo molestado durante la comida, inmediatamente tendrá que dejar de comer y esperar hasta la hora de la comida siguiente.

Ahora bien, la idea fundamental del *kayga'u* es que produce una especie de niebla. Las *mulukwausi* que siguen a la canoa, los tiburones y las piedras vivas que están a la espera, las profundidades con todos sus horrores y los fragmentos de la canoa dispuestos a dañar a su propietario, todos quedan cegados por

la niebla que se levanta obedeciendo a estos conjuros. Por lo tanto, el efecto paralizante de estos dos grandes tipos de magia y la especial esfera de influencia de cada una de ellas son dogmas concretos y claros de la creencia indígena.

Pero tampoco ahora debemos llevar demasiado lejos la interpretación de estos dogmas. Alguna clase de niebla cubre los ojos de los agentes del mal o los ciega; hace que los indígenas les resulten invisibles. Pero preguntar si el *kayga'u* produce verdadera niebla, también visible para los hombres, o si es sólo sobrenatural, sólo visible para las *mulukwausi, o* bien si simplemente les ciega los ojos de forma que no ven nada, esto sería preguntar demasiado. Los mismos indígenas que se enorgullecen de haber producido una auténtica niebla, tan grande que les hizo perder el rumbo a sus compañeros, celebrarán al día siguiente un *kayga'u* en la aldea, durante un entierro, y afirmarán que las *mulukwausi* están perdidas en la niebla, aunque es obvio que una atmósfera perfectamente clara reina durante toda la ceremonia. Los indígenas cuentan cómo, navegando un día de viento pero claro, después que se hubo recitado un *kayga'u en* la dirección contraria a la del viento, oyeron los chillidos de las *mulukwausi* que, perdiendo el rastro de sus compañeras, se llamaban unas a otras en la oscuridad. Además, algunas expresiones indican que, en esencia, es una acción sobre los ojos de las brujas. «*Idudubila matala mulukwausi*» = «Oscurece los ojos de las *mulukwausi*», o «*Iguyugwayu*» = «Ciega», dicen los indígenas. Y cuando se les pregunta «¿Qué es lo que ven entonces las *mulukwausi*?», responden «Sólo ven niebla. No ven los lugares ni los hombres, solamente ven niebla».

Por lo tanto, en esto, como en todos los casos de fe, hay una cierta elasticidad dentro de la cual varían las opiniones y los puntos de vista, y sólo el contorno general que los rodea está determinado con precisión por la tradición, incorporado al ritual y expresado en la fraseología de las fórmulas mágicas o en las exposiciones del mito.

He señalado, pues, la manera que tienen los indígenas de enfrentarse con los peligros del mar; hemos visto que las concepciones fundamentales subyacentes a estas actitudes son que, en el naufragio, los hombres caen por completo en manos de las brujas y que sólo sus defensas mágicas pueden salvarlos. Estas defensas consisten en los ritos y fórmulas del *kayga'u,* del que también hemos aprendido sus principios fundamentales. Ahora debe darse una descripción cronológica de cómo se celebra esta magia cuando el *toliwaga* pone en marcha una expedición. Y siguiendo esta expedición debe contarse cómo imaginan los indígenas un naufragio y cuál creen que debe ser el comportamiento del grupo naufragado.

III. *[LOS RITOS DEL «KAYGA'U»]*

Haré esta narración siguiendo el mismo orden con que me la contaron algunos de los más experimentados famosos marinos trobriandeses de Sinaketa, Oburaku y Omarakana. Podemos imaginarnos que tal narración sea exactamente la que hace un veterano *toliwaga* a sus *usagelu* en la playa de Yakum, mientras nuestro grupo kula se Sienta por la noche alrededor de un fuego de campamento. Uno de los viejos, conocido por la excelencia de su *kayga'u* y orgulloso de ello, podría contar su historia, deteniéndose minuciosamente en todos los detalles, pese a las veces que los demás puedan haberlos oído antes o incluso asistido a la celebración de su magia. Entonces procedería a describir, con extremado realismo y explayándose gráficamente en cada punto, la historia de un naufragio, exactamente como si él hubiera pasado por alguno. En realidad, nadie actualmente vivo ha tenido experiencia personal de tal catástrofe, aunque muchos hayan vivido las frecuentes escapadas difíciles en tiempo de tormenta. Basándose en esto y en lo que han oído por la tradición sobre los naufragios, los indígenas cuentan la historia con una viveza característica. Por tanto, el relato que se hace más adelante, no sólo es un resumen de la creencia indígena, sino en sí mismo un documento etnográfico que representa la forma en que tal tipo de narraciones se hacen alrededor de los fuegos de campamento, repitiéndose el mismo asunto y por el mismo individuo una y otra vez y con la misma audiencia, exactamente igual como nosotros de niños o los campesinos de la Europa oriental atendemos a los sabidos cuentos de hadas y a las leyendas. La única diferencia con lo que realmente sucede en tales narraciones es que aquí se insertan las fórmulas mágicas. Por supuesto, el narrador puede repetir su magia si está hablando en pleno día, en su aldea, con un grupo de parientes y amigos íntimos. Pero estando en una pequeña isla en medio del océano y de noche, el recital de los conjuros es tabú del *kayga'u;* y tampoco recitaría nunca un hombre sus magias delante de un público numeroso, excepto en determinadas ocasiones de las vigilias mortuorias, donde es normal que la gente entone las magias en voz alta delante de cientos de oyentes.

Volviendo entonces de nuevo a nuestro grupo de marinos sentados bajo los escuálidos pandanos de Yakum, escuchemos a uno de los compañeros del intrépido Maradiana, actualmente fallecido, a uno de los descendientes del gran Maniyuwa. Nos contará cómo el día de la partida de Sinaketa, por la mañana temprano, o algunas veces al día siguiente cuando se parte de Muwa, celebraba él el primer rito del *kayga'u.* Envolviendo un trozo de *leyya* (raíz de jengibre silvestre) con un trozo de hoja de banana seca, entona sobre él el largo conjuro *giyorokaywa,* el *kayga'u* de Arriba. Entona el conjuro dentro de la hoja, suje-

tándola en forma de copa con el trozo de jengibre al fondo, de forma que pueda entrar en la sustancia que debe tratar. Después de esto, inmediatamente se envuelve la hoja alrededor, de forma que aprisione la virtud mágica, y el mago ata el paquete a su brazo izquierdo con un trozo de cuerda. A veces prepara dos pedazos de jengibre y hace dos atadijos, colgándose el otro de un cordel alrededor del cuello y lo lleva sobre el pecho. Nuestro narrador, que es el patrón de una de las embarcaciones, probablemente no será el único del corro que lleve estos paquetes de jengibre tratado; porque, aunque el *toliwaga* debe celebrar estos ritos así como saber las demás magias del naufragio, por regla general varios de los miembros más ancianos de la tripulación también los saben y se han preparado a su vez sus propios paquetes.

Este es uno de los conjuros *giyorokaywa* tal como el viejo lo recita sobre la raíz de jengibre:

«GIYOROKAYWA» NÚM. 1 («LEYYA KAYGA'U»)

«¡Envolveré de niebla a Muyuwa!» (repetido). «¡Envolveré de niebla a Misima!» (repetido). «La niebla se levanta; la niebla los hace temblar. Envolveré de niebla el frente, cerraré la parte posterior; envolveré en niebla la parte posterior, cerraré el frente. Llenaré de niebla, la niebla se levanta; llenaré de niebla, la niebla que les hace temblar.»

Esta es la parte inicial de la fórmula, muy clara y fácil de traducir. Se invoca mágicamente a la niebla, repitiéndose la palabra niebla con distintas combinaciones verbales de forma rítmica y aliterada. La expresión temblar, *maysisi,* se refiere a la peculiar creencia de que cuando un hechicero o una hechicera se acerca a su víctima y ésta lo paraliza con un contraconjuro, pierde la orientación y se pone a temblar.

La parte central de este conjuro se abre con la palabra *aga'u,* «envuelvo en niebla», que como todas las palabras importantes de un conjuro primero se entona en un canto inacabable y luego se repite rápidamente con una serie de palabras. Después la palabra *aga'u* se reemplaza por *aga'u sulu,* «envuelvo de niebla, induzco al error», que a su vez deja paso a *aga'u boda,* «envuelvo en niebla, cierro». La lista de las sucesivas palabras que se repiten con cada una de éstas es muy larga. Va encabezada por «los ojos de las brujas». Luego «los ojos de los cangrejos marinos». Luego, siempre con la palabra «ojos», se enumeran los animales, gusanos e insectos que amenazan a los hombres que caen al mar. Cuando se terminan se repiten las diversas partes del cuerpo; por último, se recita una larga lista de poblados, precediéndolos de la palabra *aga'u,* componiendo frases tales como «Envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Wawela, etc.».

Reconstruyamos un trozo de esta sección central siguiendo

su orden. «¡Envuelvo en niebla...! ¡Envuelvo en niebla, envuelvo en niebla los ojos de las brujas! ¡Envuelvo en niebla los ojos de los pequeños cangrejos! ¡Envuelvo en niebla los ojos de los cangrejos ermitaños! ¡Envuelvo en niebla los ojos de los insectos de la playa!..., etc.

«Envuelvo en niebla la mano, envuelvo en niebla el pie, envuelvo en niebla la cabeza, envuelvo en niebla los hombros... etcétera.

«Envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Wawela; envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Kaulasi; envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Kumilabwaga; envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Vakuta..., etc., etc.

«Envuelvo en niebla, induciendo al error, los ojos de las brujas; envuelvo en niebla, induciendo al error, los ojos de los pequeños cangrejos... etc.

«Envuelvo en niebla, cierro los ojos de las brujas; envuelvo en niebla, cierro los ojos de los pequeños cangrejos..., etc.

Fácilmente puede apreciarse lo largo que es este conjuro, especialmente porque, en la parte intermedia, el mago suele volver a su punto de partida y repetir la palabra principal con todas las demás una vez tras otra. Desde luego, puede tomarse como un típico *tapwana, o* parte central, de un conjuro largo donde las palabras principales, por así decirlo, se remachan con todas las demás expresiones. Un rasgo destaca en esta parte central, a saber, que los seres de las profundidades —cangrejos, insectos marinos y gusanos— son invocados pese a que el conjuro corresponde al tipo *giyorakaywa*, la magia de Arriba. Esta es una inconsistencia que se da en no pocas ocasiones; una contradicción entre las ideas corporeizadas en el conjuro y la teoría de la magia tal como explícitamente la formulan los informadores. Las partes del cuerpo que se enumeran en el *tapwana* se refieren a la propia persona del mago y a sus compañeros de la canoa. Mediante esta parte del conjuro se rodea a sí mismo y a todos sus compañeros de niebla que los hace invisibles a cualquier influencia maléfica.

Después que se ha recitado el largo *tapwana* viene la última parte que, sin embargo, en este caso no se canta, sino que se dice en voz baja, persuasiva y suave.

«Golpeo tus flancos; doblo tu estera, tu estera de pandanos blanqueados; la convertiré en tu capa. Cojo tu *doba* (falda de hierbas) de dormir, cubro tus riñones; sigue allí, ronca dentro de tu casa. Yo completamente solo» (aquí el recitante dice su nombre) «permaneceré en el mar, nadaré».

La última parte arroja alguna luz imprevista e interesante sobre la creencia indígena en las *mulukwausi*. Vemos aquí expresada la idea según la cual el cuerpo de la bruja permanece en su casa mientras ella misma sale a sus abominables ocupa-

ciones. Molilakwa, el mago de Oburaku, que me dio este conjuro, comentando la última parte, dijo:

«La *yoyova* deja su cuerpo (*inini wowola*, que en realidad significa "hace ruido fuera de su piel"); está tendida y duerme, la oímos roncando. Su cubierta (*kapwalela*, es decir, su cuerpo exterior, su piel) permanece en la casa y ella misma vuela (*titolela biyova).* Su falda permanece en su casa, vuela desnuda. Cuando encuentra a algún hombre se lo come. Por la mañana vuelve a su cuerpo y yace en su cabana. Cuando se le cubren los riñones con la *doba* ya no puede seguir volando.»

La frase final se refiere al acto mágico de cubrir como consta en la última parte del conjuro.

Encontramos aquí otra variante de la creencia en la naturaleza de las *mulukwausi* que añadir a las anteriormente mencionadas. Con anterioridad hemos encontrado la creencia de la disociación de la mujer en la parte que permanece y la parte que vuela. Pero aquí la verdadera personalidad se sitúa en la parte que vuela, mientras la que permanece es la «cubierta». No sería correcto interpretar, a la luz de esta creencia, que la parte que vuela de las *mulukwausi* es una especie de «enviado». En general, categorías tales como «agente», «enviado» o «ser auténtico» y «emanación», sólo pueden aplicarse a la creencia indígena como burdas aproximaciones, y las definiciones exactas deben darse en los términos de las explicaciones de los nativos.

La última frase de este conjuro, que contiene el deseo de permanecer a solas en el mar, de poder nadar e ir a la deriva, es un testimonio de la creencia de que, sin las *mulukwausi,* no existe el menor peligro para el individuo que flota a la deriva sobre los restos del naufragio entre las olas espumosas de un mar tormentoso.

Habiendo recitado este largo conjuro, el *toliwaga,* como él nos cuenta en su narración, tiene que celebrar otro rito, esta vez sobre su olla de la cal. Destapando el tapón, hecho de hojas de palmera enrolladas y fibra seca, de la calabaza cocida y decorada en que guarda su cal, recita otro conjuro del ciclo *giyorakaywa:*

«GIYORAKAYWA» NÚM. 2 («PWAKA KAYCA'U»)

«¡Allá en Muruwa, me levanto, me pongo en pie! Iwa, Sewatupa, en frente; retumbo, espanto. Kasabwaybwayreta, Namedili, Tobiuritolu, Tobwebweso, Tauva'u, Bo'abwa'u, Rasarasa. Se pierden, desaparecen.»

Este principio, lleno de expresiones arcaicas, sentidos implícitos, alusiones y nombres propios, es muy oscuro. Las primeras palabras se refieren, probablemente, a las plazas fuertes de

la hechicería; Muruwa (o Muwa, la isla de Woodlark), Iwa, Sewatupa. La larga lista de nombres propios que sigue después contiene varios nombres míticos, como Kasabwaybwayreta, y otros para los cuales no tengo explicación, aunque las palabras Tobwebweso, Tauva'u y Bo'abwa'u sugieren que se trata de una lista donde figuran varios nombres de hechiceros. En tales conjuros, por lo general, una lista de nombres significa que se enumeran todos los que han utilizado y transmitido esta fórmula. En algunos casos las personas mencionadas son héroes francamente míticos. A veces se entonan unos cuantos nombres propios y luego sigue una serie de personas que componen algo así como una genealogía del conjuro. Caso de que en este conjuro se trate de nombres de antepasados, todos se refieren a personajes míticos y no a verdaderos antepasados.[2] Las últimas palabras suponen una expresión típica del *kayga'u.* Luego viene la parte central.

«Me levanto, escapo de las *bara'u;* me levanto, escapo de las *yoyova.* Me levanto, escapo de las *mulukwausi.* Me levanto, escapo de las *bowo'u,* etc.», repitiendo las palabras principales «Me levanto, escapo» con las palabras que se utilizan en los distintos distritos de los alrededores para designar a las brujas. Así, la palabra *bara'u* procede de Muruwa (isla de Woodlark), donde designa a las hechiceras y no, como en otros distritos massim, al hechicero varón. Las palabras *yoyova* y *mulukwausi* no necesitan explicación. *Bowo'u* es una palabra de las Amphlett. Los términos de Dobu, Tubetube, etc., siguen a continuación. Luego todo el párrafo se repite añadiendo «ojos de» en medio de cada frase, de modo que reza:

«Me levanto, escapo de los ojos de las *bara'u.* Me levanto, escapo de los ojos de las *yoyova,* etc.» Las palabras principales se reemplazan luego por «vagan, perdido el rumbo», que a su vez deja lugar a «la mar está despejada». El conjunto de esta parte central del conjuro es clara y no precisa comentarios. Luego viene el párrafo final (*dogina).*

«Soy un *manuderi* (pájaro pequeño), soy un *kidikidi* (pequeño pájaro marino), soy un tronco flotante; haré niebla hasta que lo cubra todo, envolveré en niebla, cerraré con niebla. Niebla, encerrado en niebla, disuelto en niebla estoy. El mar está despejado, (las *mulukwausi* están) perdidas en la niebla.» Esta parte tampoco necesita ningún comentario especial.

2. No todos los conjuros que he conseguido están igualmente bien traducidos y comentados. Este, aunque muy valioso, porque es uno de los conjuros del viejo jefe Maniyuwa y uno de los que recitó su hijo Maradiana cuando se trajo su cadáver desde Dobu, lo obtuve al principio de mi investigación etnográfica y Gomaya, el hijo de Maradiana, de quien lo conseguí, es un mal comentarista. Tampoco pude encontrar más adelante ningún otro informador competente que pudiera dilucidármelo por completo.

Se trata de nuevo de un largo conjuro del tipo giyorokaywa, es decir, dirigido contra las mulukwausi, y en esto el conjuro es coherente, pues en el párrafo central sólo invoca a las mulukwausi.

Luego que se ha entonado el conjuro en la vasija de la cal, se tapa ésta bien y no se abre hasta el final del viaje. Debe notarse que nuestro toliwaga ha pronunciado ambos conjuros giyorokaywa en la aldea o en la playa de Muwa y durante el día. Porque, como se dijo más arriba, es tabú entonarlos de noche o en el mar. Desde el momento en que se han pronunciado estos dos conjuros, ambas sustancias preparadas, el jengibre y la cal de la vasija, permanecen junto a él. También lleva en la canoa algunas piedras procedentes de la Koya y llamadas binabina, a diferencia de los corales muertos que se denominan dakuna. Sobre estas piedras, en el momento en que se presenta un peligro, se recita un conjuro de Abajo, un giyotanawa. La siguiente formula breve, como lo son siempre, es de este tipo:

«Giyotanava» núm. 1 («Dakuna kayga'u»)

«¡Hombre, hombre soltero, mujer, muchacha joven; mujer, muchacha joven, hombre, hombre soltero! Rastros, rastros borrados por telas de araña; rastros borrados al revolverse (la materia en que habían sido dejados); ¡empujo, cierro! Tiburones de Dukutabuya, empujo, cierro; tiburones de Kaduwaga, empujo, cierro», etc., y así se sigue invocando a los tiburones de Muwa, Galeya, Bonari y Kaulokovi. Todas estas palabras son nombres de determinados lugares del mar dentro y alrededor de la Laguna de las Trobriand. La fórmula termina con la siguiente perorata: «Le empujo a tu cuello, abro tu pasaje de Kiyawa, te pateo hacia abajo, oh tiburón. Zambúllete bajo el agua, tiburón. Muere, tiburón, deshazte.»

El comentario que me hizo mi informante, Molilaka, de Oburuku, fue:

«Esta magia se le enseña a la gente cuando es muy joven. De ahí que se mencione a los jóvenes.»

La desaparición de los rastros se aclara algo con la narración siguiente, en la que veremos cómo la desaparición de los rastros para hacer que pierdan la pista los tiburones y las mulukwausi es la mayor preocupación del grupo naufragado. La parte central sólo se refiere a los tiburones e igualmente la perorata. El pasaje de Kiyawa, cerca de Tuma, se menciona en varios tipos de exorcismos mágicos cuando se trata de abolir las malas influencias. Este pasaje está situado entre la isla principal y la isla de Tuma y conduce a las regiones desconocidas de los mares del Noroeste.

Lo mejor será citar aquí otra fórmula del tipo *giyotanawa* de características muy dramáticas. Porque ésta es la fórmula que se pronuncia en el mismo momento crítico del naufragio. En el momento en que los marinos deciden abandonar la embarcación y echarse al agua, el *toliwaga* se yergue en la canoa y, girándose lentamente como para echar sus palabras a los cuatro vientos entona en voz alta este conjuro:

«GIYOTANAWA» NÚM. 2

«¡Espuma, espuma, olas rompientes, olas! ¡Penetraré entre las olas rompientes, saldré por detrás de ellas! ¡Penetraré en las olas por detrás y saldré por la espuma rompiente!

«¡Niebla, niebla creciente, niebla envolvente, rodea, rodéame!

«¡Niebla, niebla creciente, niebla envolvente, rodea, rodéame mi mástil!

«Niebla, niebla creciente, etc..., rodéame, la nariz de mi canoa.

«Niebla, etc..., rodéame, la vela.

«Niebla, etc..., rodéame, el remo del timón.

«Niebla, etc..., rodéame, el aparejo.

«Niebla, etc..., rodéame, la plataforma.»

* * *

Y así sucesivamente, enumerando una tras otra todas las partes de la canoa y sus accesorios. Luego viene la parte final del conjuro:

«Cierro los cielos con niebla; hago temblar al mar con niebla; cierro vuestras bocas, tiburones, *bonubonu* (gusanos pequeños), *ginukwadewo* (otros gusanos). Id por abajo y nosotros nadaremos por la superficie.»

Poco comentario necesita esta magia. El principio está muy claro y evoca en particular la situación en que se recita. El final se refiere directamente a la finalidad principal de la magia, protegerse del mundo de abajo, de los animales marinos peligrosos. La única ambigüedad se refiere a la parte central, donde las palabras principales «niebla envolvente» se asocian con una lista de los nombres de las distintas partes de la canoa. No estoy seguro de que esto deba interpretarse en el sentido de que el *toliwaga* quiera rodear a toda su canoa con niebla, de forma que sea invisible para los tiburones, etc., o si, por el contrario, justo al borde de abandonar la canoa y ansioso de separarse de sus distintas partes, que pueden volverse en su contra y comérselo, lo que pretende es envolver a cada una de ellas en niebla, cegarlas. Esta última interpretación se corresponde con la creencia anteriormente citada de que los tableros de proa, el mástil, las cuadernas y otras piezas, sino todas, se comen a los náufragos. Pero en este conjuro no se enumeran determinadas

piezas, sino todas las partes, y sin duda no es coherente con tal creencia, así que el problema sigue sin resolver.

IV. [*NAUFRAGIO Y RESCATE]*

He adelantado alguno de los acontecimientos de la narración ordenada del naufragio con objeto de dar antes las dos fórmulas últimamente mencionadas y no tener que interrumpir el relato de nuestro *toliwaga,* al que ahora volvemos. Lo dejamos en el punto donde, habiendo contado sus dos primeras fórmulas *kayga'u* sobre el jengibre y dentro de la olla de la cal, se embarca manteniendo estos dos objetos al alcance de la mano y colocando, al tiempo, algunas piedras *binabina.* A partir de aquí su narración se hace más dramática. Describe la tormenta que se aproxima:

NARRACIÓN DE UN NAUFRAGIO Y su SALVAMENTO

«La canoa navega de prisa; se levanta viento; vienen grandes olas; el viento ruge du-du-du-du... Las velas flamean; ¡el *lamina* (flotador) se levanta alto! Todos los *usagelu* se agrupan en el *lamina.* Yo digo mis magias para calmar al viento. El gran conjuro de Sim-sim. Ellos lo saben todo sobre el *yavata* (viento monzón del noroeste). Viven en los ojos del *yavata.* El viento no cede, ni siquiera un poco. Ruge, gana fuerza, ruge fuerte du-du-du-du-du. Todos los *usagelu* están asustados. Las *mulukwausi* gritan u-ú, u-ú, u-ú; sus voces se oyen en el viento. Gritan con el viento y vienen volando. La *veva* (escota) se escapa de las manos del *tokabinaveva.* La vela, libre, flamea al viento; se ha escapado. Vuela lejos, al mar; cae al agua. Las olas rompen contra la canoa. Me pongo en pie. Cojo las piedras *binabina;* recito sobre ellas el *kayga'u,* el *giyotanawa,* el conjuro de Abajo. Un conjuro breve, un conjuro muy potente. Arrojo las piedras al fondo. Ellas hunden a los tiburones, a las *vineylida;* cierran el Abismo Profundo. Los peces no pueden vernos. Me levanto, cojo mi olla de la cal; la rompo. Lanzo la cal al viento. Nos envuelve en niebla. Tal niebla que nadie puede vernos. Las *mulukwausi* nos pierden de vista. Las oímos gritar alrededor. Gritan u-ú, u-ú, u-ú, u. Los tiburones, los *bonu-bonu,* los *soko* no nos ven; el agua está turbia. La canoa se sumerge, el agua entra dentro. Va a la deriva pesadamente, las olas rompen sobre nosotros. Rompemos los *vatotuwa* (los palos que unen el flotador a la plataforma.) El *lamina* (flotador) se separa; saltamos de la *waga;* nos agarramos al *lamina.* Vamos a la deriva en el *lamina.* Recito el gran conjuro *Kaytaria;* viene el gran pez *iraviyaka.* Nos sostiene. Se echa el *lamina* a la espalda y nos lleva. Avanzamos, avanzamos, avanzamos.

»Nos acercamos a la costa; el *iraviyaka* nos lleva allí, el *iraviyaka* nos deja en aguas poco profundas. Cojo un gran palo, lo saco del agua; digo un conjuro. El *iraviyaka* regresa a aguas profundas.

«Estamos todos en el *dayaga* (arrecife costero). Seguimos en el agua. El agua está fría, nos estremecemos de frío. No vamos a la costa. Tenemos miedo de las *mulukwausi.* Nos esperan en la costa. Tomo un *dakuna* (trozo de piedra de coral), le recito un conjuro. Arrojo la piedra a la playa; hace un gran ruido sordo; bien; las *mulukwausi* no están allí. Vamos a la playa. De nuevo arrojo una piedra, no oímos nada: las *mulukwausi* están en la playa; la han cogido; no oímos nada. Seguimos en el *dayaga.* Cojo un poco de *leyya* (jengibre). Lo escupo hacia la playa. Tiro otra piedra. Las *mulukwausi* no la ven. Cae; la oímos. Vamos a la costa; nos sentamos en fila sobre la arena. Nos sentamos en fila, cada hombre cerca de otro, como en el *lamina* (en el mismo orden que a la deriva en el *lamina).* Le echo un encanto a un peine; todos los *usagelu* se peinan el pelo; se desenredan el pelo durante mucho rato. Todos tienen mucho frío; no encendemos fuego. Primero pongo orden en la playa; cojo el trozo de *leyya,* lo escupo sobre la playa. Una vez que se ha terminado el *leyya,* cojo algunas hojas de *kasita* (la playa siempre está repleta de ellas). Las pongo en la orilla, coloco encima una piedra mientras recito un conjuro; después encendemos el fuego. Todos sentados alrededor, nos calentamos con el fuego.

«Durante el día no vamos al poblado; las *mulukwausi* podrían seguirnos. Después de oscurecer vamos. Como en el *lamina,* caminamos en el mismo orden, uno detrás de otro. Yo soy el último; entono un conjuro sobre una planta *libu.* Borro nuestros rastros. Pongo la *libu* en nuestro camino; reúno hierbajos. Hago confuso el sendero. Pronuncio un hechizo para la araña, para que haga sus telas. Pronuncio un hechizo para la gallina salvaje, para que revuelva el suelo.

«Vamos a la aldea. Entramos en la aldea, atravesamos la plaza principal. Nadie nos ve; estamos metidos en niebla, somos invisibles. Entramos en la casa de mi *veyola* (pariente materno), él prepara un poco de *leyya;* escupe (mágicamente) sobre todos nosotros. Las *mulukwausi* nos huelen; huelen el agua salada de nuestra piel. Vienen a la casa. Vienen a la casa, la casa tiembla. Un gran viento agita la casa, oímos grandes porrazos sordos contra la casa. El propietario de la casa prepara el *leyya* y escupe sobre nosotros; no pueden vernos. Se hace un gran fuego dentro de la casa, la casa se llena de humo. El *leyya* y el humo les ciegan los ojos. Permanecemos cinco días dentro del humo, nuestra piel huele a humo; nuestro pelo huele a humo; las *mulukwausi* no pueden olernos. Entonces él prepara agua y cocos, los *usagelu* se lavan y untan. Dejan la casa, se sientan en el *kaukweda* (lugar de delante de la casa). El propietario de la

casa los ahuyenta: "Id, id con vuestra mujer"; nos vamos todos, volvemos a nuestras casas.»

He dado aquí la reconstrucción de un relato indígena, como lo he oído contar con frecuencia, con su característica viveza: dicho en frases cortas, espasmódicas, con imitaciones de sonidos onomatopéyicos, la narración exagera ciertos aspectos y omite otros. La excelencia de la propia magia del narrador, la violencia de los elementos en los momentos críticos, siempre se repiten con monótona insistencia. Se bifurca en varios motivos correlacionados, salta adelante perdiéndose varios episodios, vuelve atrás y así sucesivamente, de manera que el conjunto es completamente incoherente e ininteligible para un oyente blanco, aunque el público indígena sigue su curso perfectamente bien. Pero debe recordarse que cuando un indígena cuenta tal historia, los hechos ya les son conocidos a los oyentes, que han crecido familiarizándose con el restringido campo de su folklore tribal. Nuestro *toliwaga,* contando su historia otra vez en el banco de arena de Yakum, se detendrá en los puntos que le permitan enorgullecerse de su *kayga'u,* describir la violencia de la tormenta, servir de testimonio de la eficacia tradicional de la magia.

Un etnógrafo necesita oír varias veces tales narraciones para tener la posibilidad de hacerse una idea coherente de su encadenamiento. Después, mediante averiguaciones directas, puede lograr colocar las cosas en su orden apropiado. Preguntándoles a los informadores sobre los detalles de los ritos y las magias, es posible entonces conseguir interpretaciones y comentarios. De esta forma se puede reconstruir el conjunto de su narración; los diversos fragmentos, con toda su frescura espontánea, pueden colocarse en su lugar adecuado, y esto es lo que yo he hecho al dar esta descripción de un naufragios.[3]

Deben agregarse ahora unas cuantas palabras que comenten el texto de la narración anterior. En ella, además de lo que se ha descrito con anterioridad, incluyendo los conjuros, se mencionan cierta cantidad de ritos mágicos. Conviene decir algo más detallado sobre los conjuros de las subsiguientes celebraciones mágicas. Hay unas once. Primero la invocación ritual del pez que ayuda a los marinos náufragos. El conjuro correspondiente se denomina *kaytaria* y es una fórmula importante que todos los *toliwaga* deben saber. Se plantea la pregunta: ¿se ha celebrado alguna vez este rito? Algunas de las operaciones que llevan a cabo los indígenas náufragos, tal como la de soltar el

3. Tales reconstrucciones son legítimas, para el etnógrafo así como para el historiador. Pero es obligación del primero, así como del segundo, mostrar sus fuentes al tiempo que explicar cómo las ha manejado. En uno de los capítulos siguientes, en el capítulo XVIII, apartados XIV al XVII, se dará un ejemplo de los aspectos metodológicos del trabajo aunque la elaboración completa de las fuentes y métodos debe posponerse para otra publicación.

flotador cuando abandonan la embarcación, son absolutamente racionales. Sería peligroso permanecer en la gran canoa pesada, que puede ser constantemente volteada y vapuleada por las olas, y si se deshace en pedazos puede herir a los marinos con sus trozos. En este hecho pudieran estar también los fundamentos empíricos de la creencia en que algunos fragmentos de la canoa se comen a los náufragos. Por otro lado, el gran tronco redondo y simétrico del *lamina* sirve como una excelente boya salvavidas. Quizá que un *toliwaga,* llegado el momento, recite de verdad el conjuro *kaytaria.* Y si el grupo se salvara, probablemente, todos declararían y, sin duda creerían, que el pez había venido a su llamada y de una u otra forma ayudado a su rescate.

Menos fácil resulta imaginar qué elementos, en tal experiencia, pueden haber dado lugar al mito de que los indígenas, llegados a la costa, saquen al pez mágicamente de las aguas poco profundas por medio de un palo encantado. Éste, desde luego, parece ser un incidente puramente imaginario, y mi principal informante, Molilakwa, de Oburaku, de quien conseguí el conjuro *kaytaria,* no sabía el conjuro del palo y hubiera tenido que dejar al *iraviyaka* a su propia suerte en las aguas poco profundas. No tuve noticias de ninguna otra persona que aceptara conocer este conjuro. La fórmula que se recita sobre la piedra que se arroja a la playa era igualmente desconocida para el círculo de mis informantes. Por supuesto, en todos estos casos, cuando un individuo que lleva a cabo un sistema de magia se encuentra con un fallo en sus conocimientos, celebra el rito sin el conjuro o recita el conjuro más adecuado del sistema. Por tanto, aquí, cuando se lanza la piedra con objeto de reconocer si las *mulukwausi* los están esperando, puede recitarse sobre la piedra un conjuro *giyorokaywa,* el conjuro de las *mulukwausi.* En los peines, así como en las hierbas de la playa, se recitaría otro conjuro *giyorokayva,* según los informadores, pero probablemente un conjuro distinto del que originalmente se dijo sobre las raíces de jengibre. Molilakwa, por ejemplo, sabe dos conjuros *giyorokaywa,* cualquiera de ellos susceptible de utilizarse sobre las raíces y sobre las hierbas. Luego viene otro conjuro que se recita sobre la planta *libu* y se dirige a la araña y la gallina salvaje. Molilakwa me dijo que en los tres casos se podía decir el mismo conjuro, pero ni él ni ningún otro de mis informadores pudo darme este conjuro. La magia que se hace en la aldea, mientras los náufragos permanecen en la choza llena de humo, puede acompañarse del conjuro *leyya* (jengibre).

Un detalle de la narración anterior puede haber llamado la atención del lector por parecerle incoherente con la teoría general de la creencia en las *mulukwausi,* a saber: cuando el narrador declara que el grupo de la playa tiene que esperar hasta la caída de la noche para entrar en el poblado. La creencia general que se expresa en la leyenda de las *mulukwausi,* así como

los tabús del *kayga'u,* es que las brujas sólo son realmente peligrosas por la noche, que es cuando mejor pueden ver y oír. Tales contradicciones, como ya he dicho, se dan con frecuencia en las creencias indígenas y en esto, dicho de paso, los salvajes no se diferencian de nosotros. Mi informante, del que recibí esta versión, simplemente dijo que tal era la regla y la costumbre y que debían esperar hasta la noche. En otra narración, por otro lado, se me dijo que el grupo debía encaminarse hacia la aldea inmediatamente después de haber realizado los distintos ritos en la playa, fuera noche o día.

También de aquí surge el mayor problema respecto a esta narración, al que ya se han hecho alusiones, a saber: ¿hasta qué punto representa el comportamiento normal de un naufragio y hasta qué punto es una especie de mito estandarizado? No cabe la menor duda de que, en estos mares rodeados por muchas islas, no es imposible que el grupo de tripulantes de un naufragio acabe salvándose. Lo que también vendría a decir algo parecido a la explicación que contiene nuestro relato. Naturalmente, intenté recoger todos los casos de verdadero naufragio de que tuviesen memoria los indígenas. Hacía un par de generaciones, uno de los jefes de Omarakana, llamado Numakala, pereció en el mar y con él toda su tripulación. Otra canoa de otra aldea oriental de las Trobriand, de Tilakaywa, fue arrastrada hacia el norte y encalló en Kokopawa, desde donde volvió navegando con su tripulación cuando el viento cambió a noroeste. Aunque esta canoa en realidad no había naufragado, su salvación se atribuye a la magia *kayga'u* y al amable pez *iraviyaka.* Uno de mis informadores, muy inteligente, como respuesta a alguna de mis objeciones, me explicó este punto de vista: «Si la embarcación se hubiera roto, también se habrían salvado.»

Un grupo de Muyuwa (isla de Woodlark) se salvó en la costa de Boyowa. En el sur de la isla se conocen varios casos de canoas destrozadas y salvadas en las islas d'Entrecasteaux o en las Amphlett. Una vez los caníbales se devoraron a toda una tripulación que saltó a tierra en un distrito hostil de la isla de Fergusson, y sólo se escapó un hombre que corrió en solitario por la costa en dirección sudeste, hacia Dobu. Así que existe cierta cantidad de pruebas históricas sobre el poder salvador de la magia, y la mezcla de elementos reales y fantásticos hace de nuestra historia un buen ejemplo de lo que podría denominarse mito *estandarizado* o *unlversalizado,* es decir, de un mito que no se refiere a un hecho histórico, sino a un tipo de suceso que puede ocurrir en cualquier parte.

V. *[EL PEZ GIGANTE SALVADOR]*

Daremos ahora el texto de los restantes conjuros pertenecientes a la narración anterior, pero que no se han citado allí para no interrumpir su fluidez. En primer lugar está el conjuro *kaytaria,* el que el *toliwaga,* yendo con su tripulación a la deriva en el flotador separado de la piragua, entona en voz alta y lenta, con objeto de atraer al *iraviyaka.*

CONJURO «KAYTARIA»

«Estoy acostado, me acostaré en mi casa, una gran casa. Agudizaré el oído, oiré el rugido del mar; hace espuma, hace ruido. Del fondo del Kausubiyai, ven, arrástrame, cógeme, llévame a la cima de la playa de Nabonabwana.»

Luego viene una frase con alusiones mitológicas que no sabría cómo traducir. Después sigue la parte central del contenido del conjuro.

«El pez *suyusayu* nos levantará; hijo mío, el *suyusayu* me levantará; cosas de mi hijo, el pez *suyusayu* me levantará; mi cesta, etc.; mi olla de la cal, etc.; mi cuchara de la cal, etc.; mi casa, etc.»; repitiendo las palabras «el pez *suyusayu* me levantará» con distintas expresiones que designan los objetos personales del *toliwaga,* así como los de su hijo, presumiblemente un miembro de la tripulación naufragada.

Este conjuro, tal como se me dio, no tiene parte final; después de la parte central sólo se repite el principio. No es imposible que Molilakwa, mi informador, no se supiera el conjuro hasta el final. Tales magias que, una vez aprendidas por el indígena, nunca se usan y se recitan quizás una vez al año durante ceremonias mortuorias o de vez en cuando para exhibirse, fácilmente se olvidan. Existe una notable diferencia entre la forma vacilante y dudosa con que los informadores dan tales conjuros y la hermosa precisión y fácil palabra con que, por ejemplo, el mago de los huertos celebra los conjuros en público dando rienda suelta a la lengua.

No puedo dar una explicación exacta de los nombres mitológicos Kausabiyai y Nabonabwana, de la primera parte del conjuro. El sentido de esta parte, si el individuo acostado que oye los ruidos del mar es el mago o si representa la sensación del pez que oye la llamada de auxilio, no sé decirlo. Sin embargo, la significación de la parte central es clara. *Suyusayu* es otro nombre del pez *iraviyaka,* es decir, el nombre mágico que sólo se utiliza en los conjuros y no cuando se habla en conversaciones normales.

La otra fórmula a dar aquí es el otro conjuro *giyorokaywa* que se utiliza para escupir el jengibre sobre la playa después del rescate y también para preparar las hierbas que se colocan en la playa y golpean con una piedra. Este conjuro está rela-

cionado con el mito del origen del *kayga'u,* que debe narrarse aquí para explicar la fórmula.

Cerca del principio de los tiempos, vivía en Kwayawata, una de las Marshall Bennett, una familia extraña a nuestras ideas de la vida familiar, pero completamente normal en el contexto de la mitología de Kiriwina. Constaba de un hombre, Kalaytaytu, su hermana Isenagoda y el hermano menor, un perro, Tokulubwaydoga. Como otros personajes mitológicos, los nombres sugieren que originalmente debían contener algunos rasgos descriptivos. *Doga* quiere decir colmillo curvo, casi circular, de jabalí, que se utilizaba como ornamento. El nombre del miembro canino puede significar algo parecido a Hombre-con-colmillos-circulares-en-la-cabeza, y el nombre de la hermana Mujer-ornamentáda-con-doga. El hermano mayor lleva en su nombre la palabra *taytu,* que significa la principal comida (ñames pequeños) de los indígenas, y el verbo *kalay* que significa «ponerse ornamentos». No mucho puede sacarse de estas etimologías, me parece a mí, para la interpretación del mito. Citaré, en traducción literal, la versión breve de este mito tal como primero la obtuve, cuando Molilakwa, de Oburaku, me la dio voluntariamente.

MITO DE TOKULUBWAYDOGA

«Viven en Kwayawata; un día, Kaylaytayta va a pescar, sube en una pequeña canoa (*kewo'u*). Tras él nada el perro. Viene a Digumenu. Pesca con el hermano mayor. ¡Cogen un pez! El hermano mayor rema; el otro vuelve a seguirle; va, vuelve a Kwayawata. Murieron; vino Modokei, aprendió el *kayga'u,* el secreto de Tokulubwaydoga. El nombre de su madre, la madre de Tokulubwaydoga, es Tobunaygu.»

Este pequeño fragmento da buena idea de lo que es la primera versión, incluso de una pieza fija tan invariable como un mito. Tiene que completarse con preguntas sobre las motivaciones de los comportamientos de cada personaje así como de la relación entre los hechos. De esta manera, preguntas posteriores revelaron que el hermano mayor se negaba a llevar al perro consigo en esta expedición de pesca. Tokulubwaydoga decidió entonces ir igualmente y nadar hacia Digumenu siguiendo a la canoa de su hermano. Este último se asombró de verle, pero no obstante se pusieron juntos a la tarea. En la pesca, el perro tuvo más suerte que su hermano y eso produjo celos a éste. El hombre se negó entonces a que volviera con él. Tokulubwaydoga saltó entonces al agua y nadó de nuevo y llegó sano a Kwayawata. La clave de la historia está en el hecho de que fuera capaz de nadar porque sabía el *kayga'u,* pues en otro caso los tiburones, las *mulukwausi* u otros seres maléficos lo hubieran devorado. Lo obtuvo de su madre, la mujer de Tobunaygu, que

pudo enseñarle la magia porque ella misma era una *mulukwausi.* Otro punto importante de este mito, también omitido por completo en la primera versión que se me dio gratuitamente, es su aspecto sociológico. En primer lugar, hay un hecho muy interesante, sin paralelo en la tradición de Kiriwina: la madre de los tres pertenece al clan lukwasisiga. El hecho más incoherente para un perro, que es el animal del clan lukuba, es nacer en una familia lukwasisiga. Sin embargo, así era y por tanto él dijo:

«Bueno, seré un lukuba, éste es mi clan.»

Ahora bien, el incidente de la pelea adquiere significación en la medida en que el perro, el único a quien la madre le pasa el *kayga'u,* no se lo traspasa a su hermano ni a su hermana, que eran del clan lukwasisiga, y por lo tanto la magia pasó solamente al clan propio del perro, al lukuba. Debe entenderse (aunque mi informador no lo supiera) que Modokei, que aprendió la magia del perro, también era del clan lukuba.

Como todas las madres-antepasadas mitológicas, Tobunaygu no tenía marido, y esta particularidad no les provoca a los indígenas la menor sorpresa ni comentario, puesto que el aspecto fisiológico de la paternidad les es desconocido, como repetidamente he hecho constar.

Como puede verse comparando el fragmento original con las distintas ampliaciones obtenidas mediante preguntas, la versión espontánea excluía los puntos más importantes. La concatenación de los acontecimientos, el origen del *kayga'u,* los importantes detalles sociológicos tuvieron que serle, arrancados al informador o, para decirlo más correctamente, hubo que hacer que se extendiera sobre ciertos puntos, pasar revista a todos los temas encubiertos por el mito, y entonces, de estas explicaciones, escoger y reunir las otras piezas del rompecabezas. Por otro lado, los nombres de las personas, las explicaciones sin importancia sobre lo que hacían y cómo se ocupaban, se dan sin falta.

Reproduciremos ahora el *kayga'u* que se afirma que proviene del perro y, en último término, de su madre:

«KAYGA'U DE TOKULUBWAYDOGA»

«Tobunaygu (repetido), Manemanaygu (repetido), mi madre una serpiente, yo mismo una serpiente; yo mismo una serpiente, mi madre una serpiente. Tukulubwaydoga, Isenadoga, Matagagai, Kalaytaytu; *bulumava'u tabugu* Madokei, Envolveré en niebla el frente, cerraré la parte de atrás; envolveré en niebla la parte de atrás, cerraré el frente.»

Este exordio contiene, primero, la invocación del nombre de la *mulukwausi* que fue la fuente del conjuro. Su colgante Manemanaygu es, según mi informador, derivado de la palabra an-

tigua *nema*, equivalente a la actual *yama*, mano. «Como la mano derecha es a la izquierda, así es Tobunaygu a Manemanaygu» que, en realidad se expresa de forma menos gramatical: «Esta es la mano derecha, ésta la izquierda [estrechándolas], así Tobunaygu es a Manemanaygu».

Queda pendiente la cuestión de si es correcto este análisis de mi informador. Debe recordarse que los indígenas no se toman a la magia como a un documento etnográfico, susceptible de interpretación y desarrollo, sino como a un instrumento de poder. Las palabras están aquí para actuar y no para enseñar. Preguntas como el significado de la magia, por lo general confunden a los informadores y, por tanto, no es fácil conseguir que expliquen una fórmula ni lo es conseguir comentarios apropiados sobre ella. Igualmente, existen algunos indígenas que indudablemente han intentado llegar al fondo de lo que representan las distintas palabras de la magia.

Para seguir con nuestros comentarios, la frase «mi madre una serpiente, etc.» me la explicó Molilakwa de esta forma: «Suponiendo que golpeáramos a una serpiente, en seguida se desvanece, no se queda; así también nosotros los seres humanos, cuando nos cogen las *mulukwausi*, desaparecemos.» Es decir, desaparecemos después de haber dicho esta fórmula mágica, pues en una fórmula siempre se expresa con antelación el resultado que se espera conseguir. La descripción de Molilakwa sobre el comportamiento de la serpiente está, según mi experiencia, de acuerdo con la Historia Natural, pero probablemente expresa la siguiente idea subyacente: la inaprensibilidad de la serpiente, que daría lugar de forma natural a una de las figuras metafóricas que se expresan en este conjuro.

Las palabras de la lista que sigue a la invocación de la serpiente son todas nombres míticos, cuatro o cinco de los cuales aparecen mencionados en el mito anterior, mientras que el resto permanecen oscuras. El último nombrado, Modokei, va precedido de las palabras *bulumava'u tabugu*, que significan «espíritu reciente de mi antepasado», palabras que se utilizan por lo general en conjuros que hacen referencia a los auténticos abuelos de los recitantes.

La parte intermedia de la fórmula continúa:

«Cubriré los ojos de las brujas de Kitava; cubriré los ojos de las brujas de Kumwageya; cubriré los ojos de las brujas de Iwa; cubriré los ojos de las brujas de Gawa, etc., etc.», enumerándose todas las aldeas e islas famosas por sus brujas. Esta lista vuelve a recitarse sustituyendo la expresión «cubriré» por «envolveré en niebla» y «el rocío cubre». La parte central no precisa de comentarios.

El final de esta fórmula reza como sigue:

«Patearé tu cuerpo, cogeré la falda de tu espíritu, cubriré tus nalgas, cogeré tu estera, una estera de pandano, cogeré tu capa.

Te golpearé con el pie, ve, vuela hacia Tuma, échate a volar. Yo mismo en el mar (aquí se menciona el nombre del recitante) iré a la deriva lejos, bien.» Esta última parte del conjuro es tan parecida al final del primer conjuro citado en este capítulo, que no precisa comentarios.

Todos los datos mitológicos y mágicos que se presentan en este capítulo hacen referencia a la creencia indígena en las brujas voladoras y los peligros del mar, una creencia en la cual los elementos de la realidad se mezclan de forma extraña con fantasías tradicionalmente establecidas, de una forma, no obstante, nada anormal en cualesquiera creencias humanas.

Es hora el momento de regresar a nuestro grupo en la playa de Yakum que, tras haber pasado allí la noche, a la mañana siguiente levanta sus mástiles y, con viento favorable, pronto alcanza las aguas de Gumasila y Domdom.

Bronislaw

Malinowski

Los argonautas del Pacífico occidental

II

PLANETA-AGOSTINI

Dirección editorial: R. B. A. Proyectos Editoriales, S. A.

Título original: Argonauts of the Western Pacific
Traducción de Antonio J. Desmonts

Aribau, 185, 1.°-08021 Barcelona (España)
Traducción cedida por Edicions 62, S. A.
Diseño de colección: Hans Romberg
Primera edición en esta colección: abril de 1986
Depósito legal: B. 10.621/1986
ISBN 84-395-0140-4
ISBN 84-395-0138-2 (obra completa)
Printed in Spain - Impreso en España
Distribución: R. B. A. Promotora de Ediciones, S. A.
Travesera de Gracia, 56, ático 1.ª, 08006 Barcelona.
Teléfonos (93) 200 80 45 - 200 81 89
Imprime: Cayfosa, Sta. Perpetua de Mogoda. Barcelona

XI. En las Amphlett. Sociología del Kula

I. [VISITANTES Y POBLADORES]

Nuestro grupo, procedente del Norte, alcanza en primer lugar la isla de Gumasila, una montaña alta y escarpada, de contornos arqueados y grandes acantilados que vagamente sugieren una especie de enorme monumento gótico. A la izquierda, una pesada pirámide, la isla de Domdom, retrocede detrás de las montañas más próximas conforme el viajero se acerca. La flota navega ahora a lo largo de la costa occidental de Gumasila, en cuyo lado la jungla, intercalada de manchas peladas, asciende por la ladera escarpada, rayada de costurones rocosos y acanalada de valles que corren a sus pies abriéndose en amplias bahías. Sólo en puntos sueltos se ven claros triangulares, señales de los cultivos de los indígenas que habitan al otro lado de la isla, donde se sitúan sus dos aldeas. En el extremo sudoeste de Gumasila, un estrecho promontorio adelanta su punta poco elevada y llana, con playas arenosas a ambos lados. Al lado norte de esta punta, oculta para las aldeas, la flota hace un alto en la playa de Giyawana (llamada por los trobriandeses Giyasila). Este es el lugar donde se detienen todas las flotas que llegan del Norte antes de acercarse a los poblados. También los habitantes de las Amphlett descansan aquí un día, después de hacer la primera partida falsa desde las aldeas y antes de ponerse realmente en ruta hacia las Trobriand. Esta playa, en resumen, es la contrapartida en las Amphlett del banco de arena de Muwa. También fue aquí donde sorprendí yo a las canoas de Gumasila en una noche de luna llena de marzo de 1918, luego que habían partido para unirse a la expedición *uvalaku* de Sinaketa.

En esta playa celebran los indígenas de Sinaketa la última fase de la magia kula antes de acercarse a sus asociados de Gumasila. La misma magia se repetirá antes de la llegada a Dobu y, en realidad, cuando el objetivo del gran *uvalaku* es Dobu, la celebración mágica completa y ceremonial suele posponerse hasta entonces. Por tanto, será mejor retrasar la descripción de esta magia hasta que hayamos llevado a nuestra flota a la playa de Sarubwoyna. Aquí bastará mencionar que en ocasiones, cuando se celebra la magia, después de una pausa de media o una hora en la playa de Giyawana, todos los hombres embarcan en las canoas, toman las palas y remos, y la flota navega rodeando la punta donde, en una pequeña bahía muy pintoresca, se asienta la menor de las aldeas de Gumasila, lla-

mada Nu'agasi. En otros tiempos, esta aldea estaba encaramada en un estrecho borde a unos cien metros por encima del nivel del mar, una fortaleza de difícil acceso que dominaba todo el entorno. Ahora, después que la influencia del hombre blanco ha hecho innecesarias todas las precauciones contra las expediciones de pillaje, la aldea ha descendido a la estrecha franja de playa, puente entre el mar y una pequeña ciénaga situada a los pies de la colina. Algunas de las canoas llegarán a esta playa, las otras navegarán más allá, bajo un precipicio de piedras negras de unos 150 metros de altura y 300 de largo. Volviendo otra punta, llegarán a la aldea mayor de Gumasila, construida sobre una terraza artificial de piedras, rodeada de diques y pequeñas piedras que componen lagunas cuadradas y diminutos puertos (compárese con la descripción dada anteriormente en el cap. I, apart. V). Esta es la antigua aldea, prácticamente inaccesible por mar, que constituye una fortaleza de otro tipo que las aldeas colgadas en las alturas, típicas de este distrito. Expuesta a todas las furias del viento y el mar del Sudeste, contra el que se protege con las murallas y los diques de piedra, sólo puede entrarse en ella, cualquiera que sea el tiempo reinante, por un pequeño canal situado al sur, donde una gran roca y un arrecife la protegen de las violencias del mar.

Sin ninguna ceremonia preliminar de bienvenida ni recepción formal, los huéspedes de Sinaketa dejan ahora sus canoas y se dispersan entre los habitantes de la aldea, deteniéndose en grupos cerca de las casas de sus amigos, y se ponen a conversar y masticar betel. Hablan en kiriwiniano, una lengua universalmente conocida en las Amphlett. Casi tan pronto como saltan a tierra, sus asociados les hacen entrega de los regalos *pari* (regalos iniciales), algún objeto pequeño, tal un peine, una olla de la cal o un palito de la cal. Después esperan a que se les den algunos regalos kula. El dirigente más importante ofrecerá tal regalo en primer lugar a Kouta'uya o To'udawada, según quien sea el *toli'uvalaku* en cada ocasión. El sonido suave y penetrante de las caracolas anuncia pronto que se ha entregado el primer presente. Otras señales de la caracola siguen y el Kula está en plena marcha. Pero, una vez más, lo que sucede en las Amphlett es tan sólo un pequeño interludio para los aventureros de Sinaketa, volcados hacia la meta principal de Dobu. Y con objeto de mantenernos nosotros en armonía con la perspectiva indígena, debemos retrasar la descripción detallada y las circunstancias en que se producen las transacciones kula para cuando lleguemos a la playa de Tu'utauna, en Dobu. La descripción concreta de cómo se recibe a tal flota visitante y cómo se comportan durante la llegada se dará cuando describa una escena que vi con mis propios ojos en la aldea de Nabwageta, otra isla de las Amphlett, cuando sesenta canoas de Dobu llegaron allí en su *uvalaku,* en ruta hacia Boyowa.

Para dar una idea exacta de las conversaciones que tienen lugar entre los visitantes y los pobladores de las Amphlett, daré una muestra recogida durante la visita de algunos trobriandeses. a Nu'agasi, la aldea menor de Gumasila. Unas pocas canoas habían llegado uno o dos días antes a la isla vecina de Nabwageta, en un Kula procedente de las pequeñas islas occidentales de las Trobriand. Una había remado hacia Nu'agasi, con una tripulación de unos seis hombres, con objeto de ofrecer regalos *pari* a sus asociados y ver qué les iban a dar a manera de kula. La canoa fue divisada a distancia e inmediatamente se adivinaron sus propósitos, pues había llegado la voz de la llegada a Nabwageta de aquella pequeña expedición. El dirigente de Nu'agasi, Tovasana, volvió a su casa corriendo desde mi tienda, donde yo estaba teniendo grandes dificultades para sacarle alguna información etnográfica.

Tovasana tiene un carácter abierto y es el dirigente más importante de las Amphlett. No utilizo la palabra «jefe» porque en las Amphlett, como ya he dicho, los indígenas no observan la etiqueta de corte consistente en agacharse y doblarse, ni los dirigentes tienen ningún poder ni influencia económica comparable con la de sus iguales trobriandeses. Sin embargo, aunque yo venía de las Trobriand, me sorprendió el tono autoritario que utilizaba Tovasana y la influencia de que evidentemente gozaba. Ello, sin duda, se debe en parte a la ausencia de interferencias del hombre blanco, que tanto ha minado la autoridad y moralidad indígena en las Trobriand, mientras que hasta ahora las Amphlett se han escapado en gran medida de la enseñanza de los misioneros y de la ley y el orden del Gobierno. Por otro lado, no obstante, la estrecha esfera de sus poderes, la autoridad sobre una pequeña aldea, consolida la influencia del dirigente. Siendo el más viejo y de orígenes más aristocráticos de todos los dirigentes, es su «decano» reconocido.

Para recibir a los visitantes fue a la playa frente a su casa y se sentó sobre un tronco, mirando impasible el mar. Cuando llegaron los trobriandeses, cada individuo cogió un regalo y se dirigió a la casa de su asociado. El jefe no se levantó a su encuentro, ni ellos fueron en bloque a saludarle. El *toliwaga* vino al lugar donde estaba sentado Tovasana; llevaba un paquete de taro y un *gugu'a* (objetos de poco valor, tales como peines, ollas de la cal, etc.). Los dejó cerca del dirigente sentado que, no obstante, no se dio por enterado. Un muchachito, un nieto de Tovasana, creo, cogió los regalos y los llevó a su casa. Entonces, sin haber intercambiado una palabra, el *toliwaga* se sentó en la plataforma cerca de Tovasana. Bajo la sombra de un árbol que extiende sus ramas como un palio sobre la canoa blanqueada, sentados en la plataforma con las piernas cruzadas, los hombres componen un grupo pintoresco. Junto a la esbelta figura juvenil del hombre de Kaluwaga, el viejo Tovasana, con

sus grandes rasgos burdamente tallados, con su gran nariz aguileña saliéndole por debajo de la enorme peluca parecida a un turbante, simula un viejo gnomo. Al principio simplemente intercambian una o dos palabras, pronto entran en una conversación más animada, y cuando otros aldeanos y el resto de los visitantes se les unen, la charla se hace general. Como hablaban en kiriwiniano, pude entender y tomar el principio de la conversación.

Tovasana preguntó:
«¿Dónde habéis anclado?»
«En Nabwageta.»
«¿Cuándo llegasteis?»
«Ayer.»
«¿De dónde salisteis el último día antes de la llegada?»
«De Gabuwana.»
«¿Cuándo?»
«Antes de ayer.»
«¿Qué viento hacía?»

«Salimos de casa con *yarata;* el viento cambió. Llegamos a un banco de arena (Gabuwana); dormimos; fulano celebró la magia del viento; el viento volvió a cambiar; buen viento.»

Entonces Tovasana preguntó a los visitantes sobre uno de los jefes de la isla de Kayleula (al oeste de Kiriwina) y cuándo pensaba venir a entregarle un buen par de *mwali.* El individuo contestó que no lo sabía; por lo que sabían aquel jefe no tenía ahora grandes *mwali.* Tovasana se puso furioso y, en una larga arenga, introduciendo retazos en el idioma de Gumasila, declaró que nunca más haría el Kula con aquel jefe, que es un *topiki* (un hombre ruin), que hace ya mucho tiempo que le debe un par de *mwali* como *yotile* (regalo de devolución) y que siempre es lento en el Kula. Otra ristra de acusaciones, referentes a cacharros de barro dados por Tovasana al mismo jefe y algunos cerdos prometidos y nunca entregados, también fueron mencionadas por el viejo dirigente. Los visitantes le escucharon con educado asentimiento, murmurando aquí y allá algunas observaciones no comprometedoras. A cambio, se quejaron sobre algún sagú que esperaban recibir en Nabwageta, pero que les había sido roñosamente negado, por unas u otras razones, a todos los hombres de Kaduwaga, Kaysiga y Kuyawa.

Entonces Tovasana les preguntó: «¿Cuánto tiempo vais a estar?» «Hasta que vengan los hombres de Dobu.»

«No vendrán —dijo Tovasana—, ni en dos días, ni en tres, ni en cuatro; vendrán mañana o, a lo más tardar, pasado mañana.»

«¿Iréis con ellos a Boyowa?»

«Primero iré a Vakuta, luego a Sinaketa con los hombres de Dobu. Ellos van de pesca a la playa de Susuwa; yo voy a vues-

tras aldeas, a Kaduwaga, a Kaysiga y a Kuyawa. ¿Hay muchos *mwali* en vuestras aldeas?»

«Sí hay. Fulano tiene...»

Así sigue una larga lista de nombres propios de grandes brazaletes, el número aproximado de los menores, sin nombre propio, y los nombres de las personas que los poseían en aquel momento.

El interés, tanto de los que hablaban como de los oyentes, era obvio, y Tovasana dio a sus visitantes las fechas aproximadas de sus desplazamientos. Se acercaba la luna llena y los indígenas tienen nombres para todos los días de las semanas anterior y posterior a la luna llena, y por tanto los días siguientes y precedentes no son difíciles de calcular. También cada período de siete días dentro de una luna se nombra por el cuarto que le corresponde. Esto les permite a los indígenas determinar las fechas con gran exactitud. Este ejemplo muestra la forma con que, antaño, se conocían los movimientos de las diversas expediciones en áreas inmensas; hoy en día, cuando los barcos de los hombres blancos con tripulaciones indígenas se trasladan frecuentemente de una isla a otra, las noticias se extienden aún con mayor velocidad. En los viejos tiempos, pequeñas expediciones preliminares, como la que acabamos de describir, fijaban las fechas y hacían los preparativos, muchas veces con un año de antelación.

Los hombres de Kaduwaga preguntaron a continuación si había algunos extranjeros de las Trobriand en Gumasila. La respuesta fue que en la aldea había un individuo de Ba'u y otro de Sinaketa. Luego hicieron preguntas como cuántos collares kula había en Gumasila y la conversación volvió a derivar hacia aspectos técnicos del Kula.

Es bastante frecuente que los trobriandeses permanezcan mucho tiempo en las Amphlett, es decir, el intervalo entre una y otra expedición. Durante semanas, e incluso meses, viven en casa de su asociado, amigo o pariente, teniendo cuidado en respetar las costumbres del país. Se reúnen con los hombres del poblado y charlan. Ayudan en el trabajo y salen en las expediciones pesqueras. Estas últimas son especialmente atractivas para un trobriandés, de por sí un experto pescador, que descubre aquí procedimientos enteramente nuevos. Si una expedición toca en un banco de arena, donde los pescadores permanecen unos cuantos días, lanzan sus grandes redes para pescar vacas marinas y tortugas; o si salen en una pequeña canoa a la pesca de la aguja saltadora con esparavel; o echan una trampa para pescar peces en los mares profundos, todos los procedimientos son novedosos para el trobriandés, sólo acostumbrado a los propios métodos en las aguas poco profundas de la Laguna, hormigueantes de pescado.

Probablemente hay un punto en que su estancia en las Amphlett debe resultar poco agradable a los trobriandeses: tienen completamente prohibida cualquier relación sexual con mujeres. Acostumbrados a las fáciles intrigas de su país, aquí tienen que abstenerse por completo de cualquier relación sexual con mujeres, casadas o solteras, e incluso de tratarse socialmente con ellas a la manera libre y simpática característica de Boyowa. Uno de mis muchos informadores, Layseta, de Sinaketa, que estuvo varios años en las Amphlett, me confesó, no sin vergüenza y pesar, que nunca consiguió tener una intriga con ninguna mujer de allí. Para salvar las apariencias, afirmaba que varias bellezas de las Amphlett le habían declarado su amor y ofrecido sus favores, pero que él siempre las había rehusado:

«Tenía miedo; tenía miedo de los *bowo'u* de Gumasila; son muy malos.»

Los *bowo'u* son los hechiceros locales de las Amphlett. Pensemos lo que pensemos de las tentaciones de Layseta —y su apariencia y encanto personal no dan mucho crédito a sus bravuconadas—, tanto si estaba asustado de la brujería como si lo estaba de una gran paliza, permanece el hecho de que un trobriandés tiene que alterar su forma habitual de comportamiento cuando está en las Amphlett y mantenerse completamente apartado de las mujeres. Cuando llegan grandes grupos a Gumasila o a Nabwageta, las mujeres huyen y se instalan en la maleza hasta que se vacía la playa.

Los hombres de las Amphlett, sin embargo, están acostumbrados a recibir favores de las solteras de Sinaketa. Hoy, los pobladores varones de esta aldea siempre desaprueban la costumbre, aunque no hasta el punto de tomar ninguna medida, y les dicen a los de las Amphlett que los hombres blancos del Gobierno han prohibido que los hombres de Gumasila y Nabwageta tengan relaciones sexuales en Sinaketa. Una de las pocas veces en que los hombres de las Amphlett mostraron interés por hablar conmigo fue para preguntarme si eso era cierto.

«Los hombres de Sinaketa dicen que iremos a la cárcel si nos acostamos con las muchachas de Sinaketa. ¿De verdad nos meterá el Gobierno en la cárcel?»

Como de costumbre, simplemente negué saber los misterios de los hombres blancos sobre tales asuntos.

El pequeño grupo de Kaduwaga, cuya visita a Tovasana acabo de describir, estuvo allí unas cuatro horas; fumaron y mascaron nuez de betel, languideciendo a veces la conversación y mirando los hombres a lo lejos con la expresión de autoimportancia que adoptan en tales ocasiones. Después del intercambio de las últi-

mas palabras sobre los mutuos planes y de que unos muchachos llevaran unas cuantas ollas a las canoas como *talo'i* (regalo de despedida para los visitantes), embarcaron y remaron las tres o cuatro millas que les separaban de Nabwageta.

Podemos imaginarnos la gran expedición kula procedente de Sinaketa, que acabamos de ver saltar a tierra en las aldeas de Gumasila, comportándose más o menos de la misma manera; teniendo la misma conversación, ofreciendo el mismo tipo de regalos *pari* a sus asociados. Sólo que, por supuesto, todo ocurre en mucha mayor escala. Hay un grupo sentado delante de cada casa, otros grupos pasean arriba y abajo por el poblado, y el mar de enfrente está cubierto con las coloristas piraguas pesadas de carga. En la pequeña aldea de la que es dirigente Tovasana, los dos jefes To'udawada y Kouta'uya se sentarían en la misma plataforma en que vimos al anciano jefe recibiendo a sus otros huéspedes. El otro dirigente de Sinaketa habría ido a la aldea mayor, al otro lado de la punta, y acamparía allí bajo las altas palmeras, mirando por los estrechos hacia la figura piramidal de Domdom y, más al sur, hacia la isla principal que los encara con la forma majestuosa del Koyatabu. Aquí, entre las pequeñas casas sobre zampas, pintorescamente desparramadas entre el laberinto de pequeñas dársenas, lagunas y diques, grandes grupos de personas se sentaría sobre esteras de fibra de coco, por lo general cada individuo junto a la vivienda de su asociado, masticando con flema nuez de betel y mirando furtivamente las ollas que se están sacando para regalárselas, y todavía más impacientes esperando la entrega de los regalos kula, aunque, en una visión superficial, permanecen completamente impasibles.

II. [*SOCIOLOGÍA DEL KULA]*

En el capítulo III he hablado de algunos aspectos de la sociología del Kula, dando una concisa definición de la asociación con sus funciones y obligaciones. Dije allí que los individuos entran en esta relación de forma definitiva y permanecen en ella por el resto de sus vidas. También dije que el número de asociados que tiene cada individuo depende de su rango y posición social. El carácter protector de un asociado de ultramar se clarifica ahora, después que nos hemos hecho cargo de la tensión nerviosa con que cada grupo kula debía aproximarse antaño a una tierra llena de *mulukwausi, bowo'u* y otras formas de hechicería, una tierra que originó a los mismísimos *touva'u.*[1] Tener allí un amigo, o a alguien aparentemente sin

1. *Cf.* capitulo II, apartado VII.

malas intenciones, es una bendición. Lo que en realidad significa para los indígenas, no obstante, sólo podremos comprenderlo cuando lleguemos a Dobu, aprendamos la magia de la seguridad que se celebra allí y comprobemos hasta qué punto son sinceras estas aprensiones.

Debemos hacer ahora otra breve disgresión al margen de nuestro relato y pasar revista, uno tras otro, a varios aspectos de la sociología del Kula.

1. Limitaciones sociológicas para la participación en el Kula

No todo el que vive en la esfera cultural del Kula participa en él. En las islas Trobriand, más específicamente, hay distritos enteros que no practican el Kula. Así, un conjunto de aldeas del norte de la isla principal, las aldeas de la isla de Tuma, así como las aldeas industriales de Kuboma y las agrícolas de Tilataula no practican el Kula. En aldeas como Sinaketa, Vakuta, Gumasila y Nabwageta todos los hombres participan en el Kula. Lo mismo ocurre en las pequeñas islas que unen los grandes espacios vacíos de la cadena del Kula, las islas de Kitawa, Iwa, Gawa y Kwayawata, desparramadas en los mares comprendidos entre las Trobriand y la isla de Woodlark a Tubetube y Wari, etc., etc. En el distrito donde se habla la lengua de Dobu, por otro lado, creo que ciertos complejos de aldeas o bien no practican el Kula o bien lo hacen en pequeña escala, es decir, sólo el dirigente tiene unos cuantos asociados en las aldeas vecinas.

En algunas de las grandes aglomeraciones de Kiriwina hay ciertas personas que nunca practican el Kula. Así, en una aldea donde el dirigente tiene el rango de *guya'u* (jefe) o *gumguya'u* (jefe de segundo orden), no se cuenta para el Kula con los habitantes normales de menor rango y no emparentados con el dirigente. Antaño debía observarse esta regla con mucho rigor, e incluso hoy, aunque algo relajada, son muy pocas las personas del mencionado *status* que practican el Kula. Estas limitaciones de la participación en el Kula, por tanto, sólo existen en los grandes distritos kula, tales como Dobu y las Trobriand, y son en parte locales, excluyendo aldeas enteras, y en parte sociales o clasistas, excluyendo a determinadas personas de baja condición.

2. La relación de asociados

En la lengua de las Trobriand, al asociado de ultramar se le llama *karayta'u;* «mi asociado» se dice *ulo karayta'u,* siendo *ulo* el pronombre posesivo que corresponde a una relación lejana. En Gumasila se le llama *ulo ta'u,* que simplemente quiere decir

«mi hombre»; en lengua de Dobu, *yegu gumagi*. A los asociados de la misma isla se les conoce en Kiriwina por el término que designa a los amigos, *lubaygu*, siendo el subfijo *gu* el pronombre posesivo correspondiente a una relación próxima.

Sólo se puede practicar el Kula una vez que se ha establecido esta relación entre dos individuos. Por lo general, un asociado de ultramar se dirige a casa de su asociado y le ofrece un regalo como *pari*. También éste será correspondido por el individuo local en forma de *talo'i*. No tiene por qué haber gran intimidad entre dos asociados de ultramar. Pero, en agudo contraste con la esencial hostilidad entre dos individuos de tribus extrañas, tal relación de amistad aparece como la diferencia más destacada respecto a la regla general. En las relaciones dentro de la misma isla entre dos asociados de aldeas vecinas, la proximidad e intimidad puede ser relativamente pequeña en comparación con otros vínculos. Esta relación me la definieron en estos términos:

«Mi asociado es igual que quien forma parte de mi clan *(kakareyogu*); puede luchar conmigo. Mi verdadero pariente (*veyogu)*, del mismo cordón umbilical, siempre estará de mi parte.»

La mejor forma de obtener información detallada y eliminar cualquier error que pudiera haberse deslizado en la generalización etnográfica es recoger datos concretos. He redactado la lista completa de los asociados de Kouta'uya, que es uno de los hombres más importantes de cuantos participan en el Kula en todo el Anillo; otra lista de los de un dirigente menor de Sinaketa, Toybayoba; y desde luego, conozco el conjunto de asociados de varios hombres de menor categoría que, en general tienen de cuatro a seis asociados cada uno.

La lista completa de Kouta'uya suma cincuenta y cinco hombres en la mitad norte de Boyowa, es decir, en Luba, Kulumata y Kiriwina. De aquí el jefe recibe brazaletes. En el Sur, sus asociados de los distritos del sur de Boyowa suman veintitrés; once en las Amphlett y veintisiete en Dobu. Vemos, por tanto, que el número del Norte y del Sur casi se equilibran, excediendo el Sur al Norte en seis. Estas cifras incluyen sus asociados en Sinaketa, donde practica el Kula con todos los jefes y dirigentes de las aldeas satélites y aun en su propia aldea con sus hijos. Pero incluso aquí, cualquiera de sus asociados está al Sur o al Norte, o le da collares o le da brazaletes.

Todos los clanes tienen representación en esta lista. Cuando se le pregunta sobre el nombre de un individuo, o por qué está asociado con él, la respuesta es: «Porque es mi pariente»; lo que en este caso quiere decir que es miembro de un clan de igual rango. Los individuos de otros clanes se incluyen como «amigos» o parientes políticos, o por otras razones más o menos

imaginarias. Hablaré más adelante del mecanismo mediante el cual una persona entra en esta relación.

La lista de los asociados de Toybayoba incluye doce individuos del Norte, cuatro al Sur de Boyowa, tres en las Amphlett y once en Dobu, yéndose aquí también la balanza hacia el Sur. Como dije antes, la personas de menor rango pueden tener entre cuatro y diez asociados en total, mientras que hay individuos en el Norte de Boyowa que sólo tienen dos asociados, uno a cada lado del anillo, por así decirlo, con quienes practican el Kula.

Redactando estas listas, que no reproduciré aquí *in extenso*, sale a la luz otro rasgo llamativo: por ambos lados hay un límite geográfico real más allá del cual ningún individuo puede tener asociados. Para todos los hombres de la aldea de Sinaketa, por ejemplo, este límite coincide, respecto a los brazaletes, con los últimos extremos de Kiriwina; es decir, ningún hombre de Sinaketa tiene asociados en Kitava, que es el siguiente distrito kula más allá de Kiriwina. En el Sur, en la dirección de donde se reciben los *soulava*, las aldeas del extremo sudoriental de la isla de Fergusson son los últimos lugares en que todavía se encuentran asociados de los hombres de Sinaketa. La pequeña isla de Dobu misma está justamente más allá de esta frontera, y ningún hombre de las aldeas ni de la isla de Normanby practica el Kula con los de Sinaketa (véase, en el mapa V, ios círculos que señalan las comunidades kula).

Más allá de estos distritos los individuos saben todavía los nombres de los que podríamos llamar sus asociados mediatos, es decir, de los asociados de sus asociados. En el caso del individuo que sólo tiene un par de asociados a cada lado, quienes, siendo a su vez personas modestas, sólo tienen también uno o dos esta relación no carece de importancia. Si yo, de Sinaketa, tengo un asociado pongamos en Kiriwina que a su vez tiene otro asociado en Kitava, tiene bastante interés enterarme de que este individuo de Kitava acaba de recibir un espléndido par de brazaletes. Pues ello significa que tengo una probabilidad entre cuatro de recibir tales brazaletes, en el supuesto de que el de Kitava y el de Kiriwina sólo tengan cada uno dos asociados entre los que elegir para transmitirlos. Sin embargo, en el caso de un gran jefe como Kouta'uya, el número de asociados mediatos es tan grande que pierden importancia para él. Kouto'uya tiene veinticinco asociados en Kiriwina; uno de ellos, To'uluwa, el gran jefe, practica el Kula con más de la mitad de los hombres de Kitava. Otros asociados de Kouta'uya en Kiriwina, de menor rango pero todavía importantes, practican el Kula con otro gran número, de forma que es muy posible que todos los habitantes de Kitava sean asociados mediatos de Kouta'uya.

Si nos imagináramos que en el anillo del Kula hay muchas

personas que sólo tienen un asociado a cada lado, entonces el anillo consistiría en un gran número de circuitos cerrados por los que pasarían constantemente los mismos artículos. Así, si A de Kiriwina siempre hace el Kula con B de Sinaketa, que hace el Kula con C de Tubetube, quien hace el Kula con D de Muwa, quien hace el Kula con E de Kitava, quien hace el Kula con A de Kiriwina, entonces A B C D E formarían uno de tales ramales del gran circuito kula. Pero el anillo kula en nada se parece a esto, porque cada pequeño asociado kula tiene por lo general, a un lado o a otro, a uno grande, es decir, a un jefe. Y cada jefe hace el papel, respecto a los objetos kula, de estación distribuidora. Teniendo tantos asociados a cada lado, los objetos pasan constantemente de un ramal a otro. De manera que cualquier objeto que haya pasado en una vuelta por las manos de determinados individuos, puede seguir un canal completamente distinto en una segunda vuelta. Esto, desde luego, crea buena parte del atractivo y la emoción del intercambio kula.

En la lengua de Kiriwina tal asociado mediato se designa como *muri-muri.* Un individuo dirá que fulano es «mi asociado mediato» *ulo muri-muri.* Otra expresión relativa a esta relación se pregunta por «cuáles manos» ha pasado tal o cual *vaygu'a.* Cuando To'uluwa le da un par de brazaletes a Kouta'uya, este último pregunta: *¿availe yamala* («qué manos»)? La respuesta es *yamala Pwata'i* («la mano de Pwata'i»). Y por lo general, más o menos, la conversación sigue de esta forma: «¿quién le dio este par de brazaletes a Pwata'i?», «¿cuánto tiempo los tuvo un hombre de la isla de Yeguma y luego los distribuyó con motivo de un *so'i* (fiesta)?», «¿cuándo estuvieron por última vez en Boyowa?», etc., etc.

3. *Entrada en la relación kula*

Para formar parte activa del Kula un individuo debe haber pasado la etapa de la adolescencia; debe tener la posición y rango requerido en las aldeas donde se exige este requisito; debe conocer la magia kula; y por último, pero no menos importante, debe poseer alguna pieza *vaygu'a.* La condición de miembro, con todas las implicaciones que conlleva, debe recibirla de su padre, quien le enseña al hijo la magia, le da una pieza *vaygu'a* y le proporciona un asociado, muchas veces él mismo.

Supongamos que uno de los hijos de Kouta'uyo alcanzase la edad en que un muchacho se inicia en el Kula. El jefe le habría enseñado los conjuros desde hace algún tiempo. Además, el muchacho, que desde niño habría tomado parte en las expediciones marítimas, ha visto muchas veces la celebración de los ritos y oído el recitado de los conjuros. Cuando llega el momento, Kouta'uya, habiendo tocado la caracola y con todas las

formalidades de rigor, le regala a su hijo un *soulava.* Éste, poco después, va a algún lugar del Norte. Quizá sólo vaya a una de las aldeas vecinas dentro de Sinaketa, quizás acompañe a su padre en alguna visita tan al Norte como a Omarakana, y en cualquier caso hace el Kula, bien con alguno de los amigos y asociados de su padre o bien con algún amigo íntimo propio. Así, de un golpe, el muchacho se ve equipado con la magia, con un *vaygu'a* y con dos asociados, uno de los cuales es su padre. Su asociado del Norte le dará, a su debido tiempo, un brazalete, el cual probablemente lo ofrecerá a su padre. Una vez iniciada, la transacción continúa. Pronto su padre le dará otro *vaygu'a,* que puede tratar de establecer otra asociación. El siguiente *mwali* (brazalete) que reciba del Norte, probablemente, se lo dará a otro asociado del Sur, estableciendo así otra nueva relación. El hijo de un jefe, que siempre es un plebeyo (puesto que el jefe no puede casarse dentro de su propio subclán y el hijo tiene el *status* de la madre) no puede multiplicar sus asociaciones más allá del límite numérico dado para los antes mencionados asociados de Toybayoba.

Sin embargo, no todo el mundo tiene tanta suerte como el hijo de un jefe, que en las Trobriand es, en conjunto, una de las posiciones más envidiables, puesto que confiere muchos privilegios y no entraña responsabilidades especiales. Un jefe joven mismo tiene que pagar sustancialmente para establecer su posición en el Kula, porque un jefe es siempre el hijo de una mujer de alto rango y el sobrino de un jefe, aunque su padre puede ser un simple plebeyo de poca importancia. En cualquier caso su tío materno esperará de él algún *pokala* (ofrenda a plazos) a cambio de la magia, el *vaygu'a* y, por último, la posición preponderante en el Kula. El joven jefe deberá casarse y de esta manera adquirir riqueza dentro de ciertos límites, y con ella podrá hacerle regalos a su tío materno que, en correspondencia, le introducirá en el Kula, exactamente como un jefe hace con su hijo, sólo que no desinteresadamente.

Un plebeyo entra en el Kula igual que un jefe, con la sola excepción de que en menor escala, tanto en la cantidad de *pokala* que le entrega a su tío materno y en el *vaygu'a* que recibe como el número de asociados con quienes intercambia. Cuando un individuo le da a otro una pieza *vaygu'a* del tipo que se utiliza en el Kula, pero no como un intercambio kula, sino como un regalo, pongamos un *youlo* (pago como compensación a las ofrendas de la cosecha, véase capítulo VI, apartado VI), este *vaygu'a* no sale del Anillo del Kula. El que lo recibe, si todavía no estaba en el Kula entra gracias a la adquisición del *vaygu'a* y puede entonces escoger su asociado y seguir adelante los intercambios.

Hay una excepción importante respecto a lo afirmado al principio de este capítulo. Dije allí que el individuo que entra en el

Kula debe aprender la magia *mwasila.* Esto se refiere únicamente a los que practican el Kula marítimo. Pues la gente que sólo hace intercambios dentro de su misma isla no necesita la magia y, de hecho, nunca la aprende.

4. *Participación de las mujeres en el Kula*

Como dije en el capítulo de descripción general de las tribus kula, la posición que en ellas ocupan las mujeres no se caracteriza por la opresión ni por su falta de peso social. Tienen su propia esfera de influencia, que en ciertos casos y en determinadas tribus es de gran importancia. Como se dijo anteriormente, en el sector comprendido entre Sinaketa y Dobu las mujeres no navegan en las grandes expediciones. Las jóvenes solteras de Kiriwina navegan hacia el este, a Kitava, Iwa y Gawa, y en estas islas incluso las mayores casadas y las familias enteras van a Kiriwina. Pero no llevan a cabo un intercambio kula marítimo, ni entre ellas ni con los hombres.

En Kiriwina, algunas mujeres, especialmente las esposas del jefe, tiene reconocido el privilegio y el honor de intercambiar *vaygu'a,* aunque en estos casos las transacciones se hacen *en famille.* Tomando un caso concreto, en octubre o noviembre de 1915, To'uluva, el jefe de Omarakana, trajo de Kitava un hermoso lote de *mwali.* El mejor par se lo regaló a su esposa mayor, Bokuyoba, una mujer heredada de su hermano mayor Numakala. A su vez, Bokuyoba le dio el par, sin retrasarse mucho tiempo, a Kadamwasila, la esposa favorita del jefe, madre de cinco hijos y una hija. Ésta a su vez se lo dio a su hijo Namwana Guyau, que lo intercambió de forma kula con uno de sus asociados del Sur. La siguiente vez que él recibiera un collar *soulava* lo entregaría no directamente a su padre, sino a su madre, que lo pasaría a su colega mayor, y esta venerable señora se lo daría a To'uluwa. Evidentemente, toda la transacción consiste en una lisonjera interpolación de las *giyovila* (esposas del jefe) dentro de la sencilla transacción por la que el jefe le da un *vaygu'a* a su hijo. Esta interpolación resulta muy del agrado de las mujeres y la tienen en gran estima. De hecho, en aquella época oí más charlas sobre estos intercambios que sobre cualesquiera otros relativos a viajes marítimos.

Al Sur de Boyowa, en Sinaketa y Vakuta, el papel de las mujeres es similar, pero además desempeñan otros. A veces un hombre envía a su mujer con un regalo kula para el asociado de alguna aldea vecina. En ocasiones, cuando tiene gran necesidad de *vaygu'a,* como por ejemplo cuando espera visitantes *uvalaku,* la esposa puede ayudarle a conseguir los *vaygu'a* de otro asociado. Porque, aunque este último puede negarse a dárselos a su asociado de Sinaketa, no puede hacerlo así con su esposa.

Debe añadirse que no intervienen motivaciones sexuales y que se trata tan sólo de una especie de cumplido consagrado por la costumbre que se le rinde al bello sexo.

En Dobu se supone que la esposa o la hermana del individuo tiene siempre gran influencia sobre sus decisiones en el Kula. Por lo tanto, hay una forma especial de magia que utilizan los hombres de Sinaketa con objeto, de actuar sobre las mentes de las mujeres de Dobu. Aunque en cuestiones sexuales los trobriandeses se mantienen absolutamente apartados de las mujeres de Dobu, solteras o casadas, se les acercan con palabras y regalos para los asuntos relativos al Kula. Pueden reprocharle a una muchacha soltera la conducta que su hermano mantiene con ellos. Entonces ella le pedirá nuez de betel. Se la dará preparada con algún conjuro y la muchacha, se supone, influirá sobre su hermano para que practique el Kula con su asociado.[2]

III. *[INDUSTRIA Y COMERCIO DE LAS AMPHLETT]*

En el breve esquema que se ha dado en el capítulo II, apartado IV, sobre los naturales de las Amphlett, les llamé «típicos monopolistas», tanto en lo referente a su posición económica como en cuanto al carácter. Son monopolistas en dos aspectos, a saber: porque manufacturan los hermosos cacharros de barro con que aprovisionan en exclusiva a todos los distritos de alrededor y, en segundo lugar, como comunidad comercial situada a mitad de camino entre el populoso país de los Dobu, con sus ricos huertos y plantaciones de cocos, por un lado, y las Trobriand, la mayor comunidad industrial del Este de Nueva Guinea, por el otro.

No obstante, la expresión «monopolistas» debe entenderse correctamente. Las Amphlett no son un centro de comerciantes intermediarios, constantemente ocupados en importar y exportar bienes útiles con demanda. Sólo una o dos veces al año llega una gran expedición a la isla y cada pocos meses ellos mismos parten hacia el Sudeste o el Norte y también reciben la visita de expediciones menores de unos u otros vecinos. Es precisamente a través de estas expediciones menores como reúnen una cantidad relativamente grande de mercancías de todos los distritos de alrededor, que son las que pueden ofrecer a estos visitantes cuando las necesiten y quieran. No imponen altos precios a tales intercambios, pero desde luego son tenidos por menos liberales, menos dispuestos a dar y a comerciar, y siempre pendientes

2. No puedo decir qué clase de influencia sería la que ejerciera una hermana sobre su hermano en Dobu. Ni siquiera sé si en este distrito existe el mismo tabú entre hermano y hermana que en las Trobriand.

de mayores regalos de devolución y de extras. En su comercio de cacharrería de barro tampoco piden precios exorbitantes como los que, según las leyes de la oferta y la demanda, podrían imponer a sus vecinos. Porque, al igual que otros vecinos, no osan contradecir las normas impuestas por la costumbre, que regula estos intercambios como tantísimos otros. Desde luego, teniendo en cuenta los grandes problemas que tienen para conseguir el barro y la gran pericia que se necesita para fabricar las vasijas, los precios a que las venden son muy bajos. Pero también aquí sus maneras en estas transacciones son arrogantes y ellos mismos son bien conscientes de su valía como fabricantes de vasijas y distribuidores de ellas para los otros indígenas.

Deben decirse otras cuantas palabras sobre la industria de fabricación de vasijas así como sobre el comercio de estas islas.

Los indígenas de las Amphlett son los únicos manufactureros de alfarería en todo un amplio círculo. Son los únicos aprovisionadores de los trobriandeses, de los habitantes de las Marshall Bennett y también, creo, todas las vasijas de barro de Woodlark proceden de las Amphlett.[3] Hacia el sur, exportan las vasijas a Dobu, Du'a'u y todavía más al sur, tan lejos como a Milne Bay. Sin embargo, esto no es todo, porque si en algunos distritos lejanos se utilizan las vasijas de las Amphlett a la vez que otras, éstas son infinitamente mejores que las de cualquier otra alfarería de toda la Nueva Guinea británica. De gran tamaño y, sin embargo, muy delgadas, son muy sólidas y extremadamente bien conformadas y acabadas.

Las mejores vasijas de las Amphlett deben su gran calidad a la excelencia de la materia prima así como al trabajo mutuo. La arcilla tienen que importarla de Yayawana, una cantera situada en la costa norte de la isla de Fergusson, a un día de camino de las Amphlett. Una arcilla muy inferior se encuentra en la isla de Gumasila y Nabwageta, buena para pequeñas vasijas, pero absolutamente inservible para las grandes.

Hay una leyenda que explica por qué no puede obtenerse hoy en día buena arcilla en las Amphlett. En otros tiempos, dos hermanos, Torosipupu y Tolikilaki, vivieron en una de las cimas de Gumasila llamada Tomonumomu. En aquella época había allí muchísima buena arcilla. Un día Torosipupu se fue a pescar con trampa. Cogió un hermoso tridacne. Cuando volvió, Tolikilaki le dijo: «¡Oh, mi concha! ¡Me la comeré!» Torosipupu se negó y contestó con una alusión muy obscena al molusco bivalvo y al uso que iba a darle. Tolikilaki volvió a rogar; Torosipupu se

3. Esta es la información que obtuve durante mi breve visita a Muwa (isla de Woodlark) y que me confirman los isleños de Jas Trobriand. El profesor Seligman afirma también que las vasijas funerarias encontradas en esta isla procedían de las Amphlett. *Op. cit.*, pág. 731. *Cf.* también las páginas 15 y 535.

negó. Se pelearon. Tolikilaki tomó parte de la arcilla y se fue a Yayawana, en la isla principal. Después, Torosipupu tomó el resto de la arcilla y le siguió. Pero en Gumasila sólo quedó un poco de arcilla muy pobre, que es toda la que se encuentra allí desde entonces.

Desde entonces los hombres tienen que ir unas dos veces al año a Yayawana con objeto de traer la arcilla con la que las mujeres fabrican luego las vasijas. Llegar a Yayawana les lleva alrededor de un día, lo que, como está situada al sudoeste, pueden hacer con cualquiera de los vientos prevalecientes, regresando igualmente bien. Permanecen allí un par de días, sacando la arcilla, secándola y llenando unos cuantos cestos *vataga.* Calculo que cada canoa lleva unas dos toneladas de peso en el viaje de vuelta. La arcilla pálida, color paja, se coloca bajo las casas en grandes cubetas hechas con las bordas de las canoas en desuso.

En otros tiempos, antes de la llegada del hombre blanco, la situación era mucho más complicada. Sólo una isla, Kwatouto, estaba en términos amigables con los nativos y tenía libre acceso a la costa norte. Si las otras islas acostumbraban a buscar la arcilla de allí armados y dispuestos a defenderse, o si acostumbraban a conseguir la arcilla mediante trueques con los de Kwatouto, no puedo asegurarlo. La información recogida en las Amphlett es enormemente insatisfactoria y mis distintos informadores me han dado datos contradictorios sobre este punto. En cualquier caso parece claro el hecho de que Kwatouto. entonces y ahora, era la fuente de las mejores vasijas, pero que tanto Gumasila como Nabwageta siempre han fabricado vasijas, aunque quizá de inferior calidad. La cuarta isla, Domdom, nunca participó en este comercio y hasta hoy no hay ninguna mujer de Domdom que sepa conformar una vasija.

La manufactura de este artículo, como se dijo, es obra exclusivamente de las mujeres. Se sientan bajo las casas en grupos de dos o tres, rodeadas de grandes trozos de barro y los útiles de trabajo y, en estas pobres y sórdidas condiciones, producen verdaderas obras maestras de su arte. Personalmente sólo he tenido ocasión de ver trabajar a un grupo de mujeres muy viejas, aunque estuve en las Amphlett alrededor de un mes.

Respecto a la técnica de la fabricación de vasijas, el método consiste en primero moldear burdamente el barro en la forma que se pretende y luego golpearlo con una espátula y, seguidamente, ir limpiando las paredes con una concha de molusco hasta conseguir el grosor requerido. Para dar una descripción detallada: primero la mujer amasa cierta cantidad de arcilla durante largo rato. De este material hace dos masas semicirculares o varios montones si va a hacer una vasija grande. Coloca luego estos montones en un círculo, tocándose unos con otros, sobre una piedra plana o tablero, de manera que formen un

grueso rollo circular. Entonces la mujer comienza a trabajar este rollo con ambas manos, presionando poco a poco para que se una y, al mismo tiempo, levantándolo por todo el rededor en forma de pared oblicua. En general la mano izquierda hace el trabajo por dentro y la derecha el exterior de la pared; gradualmente va tomando la forma de una cúpula semiesférica. En lo alto de la cúpula hay un agujero por el que la mujer introduce la mano izquierda, trabajando con ella el interior. Al principio el movimiento principal de las manos es de arriba a abajo, estrechando el rollo en paredes finas. Las huellas de los dedos yendo por el exterior hacia arriba y hacia abajo dejan en la superficie unos surcos longitudinales. Hacia el final de esta etapa las manos se mueven dando vueltas y vueltas alrededor, dejando marcas horizontales concéntricas sobre la cúpula. Se continúa así hasta que la vasija tiene el contorno bien torneado.

Parece casi un milagro ver cómo, en un tiempo relativamente corto, de este material frágil y sin la ayuda de ninguna clase de útiles, la mujer conforma un hemisferio prácticamente perfecto, muchas veces de hasta un metro de diámetro.

Después que se ha conseguido la forma deseada, la mujer coge una pequeña espátula de madera ligera con la mano derecha y procede a golpear suavemente la arcilla. Esta etapa lleva mucho tiempo, para las vasijas grandes alrededor de una hora. Después que la cúpula ha sido suficientemente trabajada de esta forma, poco a poco se acoplan a la cima pequeños trozos de arcilla, cerrando el orificio, y también se apalea la cima. Cuando se trata de vasijas pequeñas sólo se las apalea luego que se ha cerrado el orificio. La vasija se coloca al sol sobre una estera, donde permanece durante uno o dos días para que se endurezca. Luego se le da la vuelta, de forma que queda abierta hacia arriba, y el fondo se coloca con cuidado en una cesta. Después se coloca horizontalmente, alrededor del canto, una fina cinta de arcilla vuelta hacia adentro, formando un gracioso reborde. Tres pequeños trozos de arcilla, colocados cerca del reborde a 120° de distancia entre sí, sirven de decoración, y con un palo puntiagudo se grava un dibujo en el reborde y a veces en la parte inferior externa. En este estado se vuelve a dejar la vasija al sol durante algún tiempo.

Una vez está lo bastante dura para poderse manejar con seguridad, aunque debe hacerse con las mayores precauciones, se coloca bocabajo sobre unas estacas secas, apoyada en piedras puestas entre las estacas. La cara externa debe recubrirse con ramitas y trozos de madera. Se enciende el fuego; las estacas de abajo la cuecen por dentro y las que le recubren por el exterior. El resultado final es una hermosa vasija, de color ladrillo rojo cuando está nueva, aunque después de algún tiempo de uso se hace completamente negra. La forma no es hemisférica; más

bien es la mitad de una elipsoide, como la mitad más ancha de un huevo partido por la mitad. El conjunto consigue una sensación de perfección en la forma y de elegancia sin par en ninguna alfarería de los mares del Sur que yo conozca.

Estas vasijas, llamadas *kuria* en la lengua de Kiriwina, son denominadas *kuyana o va'ega* por los indígenas de las Amphlett. Los mayores ejemplares tienen un metro de borde a borde y unos sesenta centímetros de profundidad; se utilizan exclusivamente para el guisado ceremonial de la *mona* y se denominan *kwoylamona* (en las Amphlett: *nokuno).* El segundo tamaño, *kwoylakalagila* (en las Amphlett: *nopa'eva),* se utiliza para el hervido normal de ñames o taros. Las *kwoylugwawaga* (en las Amphlett: *nobadala)* se utilizan con el mismo fin, pero son mucho más pequeñas. Unas de tamaño especial, *kwoylamegwa* (en las Amphlett: *nosipoma),* se utilizan en brujería. Las más pequeñas, que no recuerdo haber visto nunca en las Trobriand, aunque existe una palabra trobriandesa para ellas, *kwoylakekita,* se utilizan en las Amphlett para la cocina diaria, denominándolas *va'ega* en el sentido estricto del término.

Me he extendido sobre este logro artístico y único de los indígenas de las Amphlett porque es importante, desde cualquier punto de vista que se mire, conocer los detalles de una artesanía tan adelantada respecto a todas las demás que se practican en la región de la Melanesia.

Hay que decir ahora unas cuantas palabras sobre el comercio en las Amphlett. La localización central de este pequeño archipiélago situado entre, por un lado, las grandes islas de coral planas y muy fértiles, que sin embargo carecen de muchos recursos naturales indispensables, y por el otro las ricas junglas y las variadas riquezas minerales de las regiones volcánicas del archipiélago d'Entrecasteaux, señala en qué sentido tiende a desarrollarse este comercio. A esta desigualdad natural con sus vecinos se añaden elementos sociales. Los trobriandeses son hábiles, industriosos y cuentan con una buena organización económica. A este respecto, incluso los indígenas de Dobu están a un nivel más bajo, y los habitantes de las d'Entrecasteaux mucho más.

Si imaginamos un diagrama comercial dibujado sobre el mapa, en primer lugar destacaría la exportación de vasijas en líneas radiantes de su fuente, las Amphlett. En sentido inverso, concentrándose hacia estas islas, habría importaciones de alimentos como sagú, cerdos, cocos, nuez de betel, taros y ñames. Un artículo, en otro tiempo muy importante, que debían de importar las Amphlett, era la piedra para utensilios que venía, *vía* las Trobriand, desde la isla de Woodlark. En realidad, por lo que me han contado en las Amphlett, ellos mismos las comerciaban a su vez con los de las d'Entrecasteaux, pues toda esta región depende, en buena medida, de las importaciones provenientes de Woodlark. Además, las islas Amphlett dependían de las Trobriand en los si-

guientes artículos: platos de madera fabricados en Bwoytalu; vasijas de la cal fabricadas en varias aldeas de Kuboma; cestas de tres compartimentos y cestas plegables fabricadas en Luya; vasijas de ébano para la cal y conchas de moluscos, estas últimas principalmente pescadas en la aldea de Kavataria, en la Laguna. Estos artículos se pagaban, o cambiaban como regalos, con los siguientes: en primer lugar, por supuesto, las vasijas; en segundo lugar, pendientes de concha de tortuga, palillos especiales para la nariz, ocre rojo, piedra pómez y obsidiana, todos ellos obtenibles en la localidad. Además, los indígenas de las Amphlett se procuraban, para los trobriandeses, en la isla de Fergusson semillas de bananas silvestres que se utilizan para collares, cintas de junco que utilizaban como cinturones y para amarrar, plumas de casuario y loro rojo, utilizadas como ornamentos en las danzas, cinturones de fibra trenzada, bambú y lanzas dentadas.

Debe añadirse que, antaño, los indígenas de las Amphlett no navegaban libremente a todos los lugares de la isla principal. Cada comunidad de aldea de las Amphlett tenía su distrito en la isla mayor con el que estaba en términos amistosos y con el que podía comerciar sin correr ningún peligro. Así, como dijimos antes, sólo la aldea de Kwatouto en la isla meridional y más poblada de las Amphlett tenía libertad para ir sin complicaciones al distrito de los alrededores de Yoyawana, donde conseguían el barro amarillo pálido tan bueno para la alfarería. Los indígenas de Nabwageta tenían unas cuantas aldeas al este de Yoyawana con las que comerciaban, y los de Gumasila iban aún más hacia el este. Los indígenas de Domdom nunca fueron grandes comerciantes ni marinos. Además, las condiciones del comercio en la isla se complicaban por las constantes peleas internas y guerras entre los distritos. Kwatouto y Domdom por un lado, Gumasila y Nabwageta por otro, eran aliados, y entre estas dos facciones había una constante hostilidad latente que evitaba cualquier desarrollo de relaciones comerciales amistosas y se resolvía una y otra vez en guerras abiertas. Esta era la razón de que las aldeas estuvieran encaramadas en altos acantilados inaccesibles o, como Gumasila, construidas de forma que el mar y los arrecifes la protegieran de los ataques.

La influencia de los grandes distritos de alrededor, es decir, de las Trobriand y de Dobu, sobre las Amphlett nunca fue ni es meramente comercial. Partiendo del limitado material lingüístico recogido en las Amphlett sólo puedo decir que su lengua tiene relación tanto con la de las Trobriand como con la de Dobu. La organización social se parece mucho a la de los trobriandeses, exceptuando la jefatura, de la que se carece en las Amphlett. En sus creencias como en su brujería, espíritus, etc., parecen más afines a Dobu que a las Trobriand. La magia de las canoas procede de las Trobriand, pero el arte de construir las canoas es el de Dobu, que como ya hemos dicho antes es tam-

bién el adoptado por los trobriandeses. La magia del Kula que se conoce en las Amphlett procede en parte de la Trobriand y en parte de Dobu. Sólo hay un sistema indígena de magia que se originara en estas islas. Hace mucho tiempo existió un hombre del clan malasi que tenía su morada en la roca de Selawaya, que sobresale en la jungla por encima de la gran aldea de Gumasila. Este hombre conocía la magia del *ayowa,* que es el nombre que se le da a la *mwasila* (magia kula) en el lenguaje de las Amphlett y en el de Dobu. Algunas personas pasaron cerca de la piedra mientras él la recitaba dentro; la aprendieron y la traspasaron a sus descendientes.

IV. [*CORRIENTES MIGRATORIAS E INFLUENCIAS CULTURALES*]

Otro punto importante debe mencionarse aquí, un punto relativo a las relaciones intertribales en este distrito. Como vimos, algunos trobriandeses permanecen en las Amphlett durante prolongadas visitas. Esta costumbre, sin embargo, nunca es recíproca y los habitantes de las Amphlett jamás visitan durante periodos dilatados a sus vecinos del Norte. Lo mismo ocurre en la relación de los trobriandeses con el distrito de Dobu. Comentando la lista de asociados kula de Kouta'uya y Taybayoba, supe que algunos de sus asociados sureños eran *veyola* (parientes maternos) de mi informante. En un interrogatorio posterior resultó que esas personas habían emigrado de las Trobriand y se asentaron en Tewara, Sanaroa o en los grandes agrupamientos de Dobu situados en la costa noroeste de los estrechos de Dowson.

Cuando pregunté si, por el contrario, había casos de gentes de Dobu que se hubieran asentado en Boyowa, se negó enfáticamente que tal cosa pudiera suceder. Y desde luego, en los muchos datos genealógicos que he recogido por todo el distrito, no hay rastro de emigraciones procedentes del Sur, aunque hay frecuentes emigraciones dentro del distrito y algunas desde las islas Marshall Bennett. En general, todas estas emigraciones dentro de las Trobriand muestran también una marcada tendencia a desplazarse de norte a sur. Así, el subclán más aristocrático, el tabalu, se originó en el extremo más septentrional de Laba'i. Pero ahora su cuartel general está más al sur, en Omarakana, y los miembros del mismo subclán dirigen las aldeas de Olivilevi y Tukwa'ukwa, que están en el centro de la isla. Algunos de ellos han emigrado tan al sur como a Vakuta, donde establecieron una débil imitación de la jefatura, sin ser nunca capaces de someter a las otras tribus. Algunos subclanes actualmente establecidos en las fracciones del Sur y centro de la

isla son originarios del Norte, y en las Amphlett también hay un par de casos de subclanes emigrados Boyowa.

En contraste con estas emigraciones de gentes del Norte hacia el Sur, ya hemos señalado que uno de los principales elementos culturales, la canoa, se difunde del sur hacia el norte. Vimos cómo la *nagega,* la canoa grande y resistente, pero pesada y lenta, había sido sustituida por la *masawa o todabu,* que se extendió hace un par de generaciones hasta llegar a la isla de Kitava. Más difícil resulta seguir el desplazamiento de las creencias. Pero tengo razones para suponer que las creencias en la hechicería, más específicamente en las *mulukwausi* y los *tauva'u,* se desplazan del sur al norte.

En el próximo capítulo volveremos a nuestra expedición de Sinaketa, con objeto de trasladarlos un corto tramo a lo largo de su ruta al primer asentamiento de gentes que hablan la lengua de Dobu. Estos lugares sugerirán nuevos temas para una larga disgresión, esta vez sobre asuntos mitológicos y leyendas que hacen referencia al Kula.

XII. En Tewara y Sanaroa. Mitología del Kula

I. [LOS HABITANTES DE KOYATABU]

Al romper el día, la expedición deja las Amphlett. Este es el momento en que se entregan los regalos de despedida, los *talo'i*. Las vasijas de barro, las diversas clases de productos de las islas y de la Koya, que se han apartado el día anterior, se llevan ahora a las canoas. Ni el dador ni el principal receptor, el *toliwaga*, prestan gran atención a lo que ocurre; la completa indiferencia por lo que se da o se recibe es la actitud correcta que prescriben las buenas maneras. Los niños llevan los objetos y los miembros jóvenes de la tripulación los colocan. El comportamiento general de las personas en tierra o embarcadas es tan reservado en este momento de la partida como lo fue a la llegada. Tampoco se pronuncian ni gritan más adioses que agradecimientos, ni hay ninguna señal visible de pesar, ni de esperanza de volver a encontrarse, ni de ninguna otra emoción. Las tripulaciones, ocupadas, absortas en sus pensamientos, largan amarras impasibles, levantan el mástil, ponen las velas y se deslizan alejándose.

Se acercan ahora a la gran masa central de Koyatabu, que con viento favorable alcanzarán en dos horas más o menos. Probablemente navegan lo bastante cerca de tierra como para tener una visión clara de los grandes árboles que se levantan al borde de la jungla y de las grandes cataratas que dividen el flanco de la montaña justo por en medio; de los claros triangulares cultivados, cubiertos de sarmientos de ñames y las grandes hojas de los taros. También perciben aquí y allá el humo que se eleva en espiral desde la selva allí donde se encuentran los poblados escondidos bajo los grandes árboles, compuestos de unas cuantas chozas miserables. Hoy en día, estas aldeas han descendido a la orilla del mar, para suplir su producción agrícola con pescado. Antaño todas estaban subidas en las laderas y las chozas escasamente se podían ver desde el mar.

Los habitantes de estas pequeñas y descalabradas aldeas son esquivos y tímidos, aunque antaño debieron de ser peligrosos para los trobriandeses. Hablan una lengua distinta de la de Dobu y que los indígenas, generalmente, denominan «el habla basima». Parece que en la isla de Fergusson hay tres o cuatro lenguas distintas, además del dobués. Mi conocimiento de los indígenas basima es muy escaso, producto únicamente de los

desembarcos forzados en su distrito. Me sorprendió que fueran de un tipo físico tan distinto de los dobueses, aunque esto es sólo una impresión. No tienen barcos y las pequeñas navegaciones que precisan hacer las llevan a cabo en balsas de tres a cinco troncos atados. Sus viviendas son menores y están peor hechas que las de los dobueses. Serán muy interesante las posteriores investigaciones sobre estos indígenas y, probablemente, también muy difíciles, como siempre ocurre cuando se estudian comunidades muy pequeñas que viven todavía al margen de los blancos.

Esta tierra permanecerá velada para nosotros, al menos de momento, como también lo está para los nativos de las Trobriand. De hecho, para éstos, los pocos intentos que han hecho hasta el momento por entrar en contacto con estos indígenas y los contados accidentes que les han arrojado a sus costas resultaron poco animadores y únicamente reforzaron el tradicional miedo supersticioso que les tienen. Hace varias generaciones, una o dos canoas de Burakwa, en la isla de Kayeula, hicieron un viaje de exploración al distrito de Gabu, situado en una amplia bahía bajo el flanco noroeste del Koyatabu. Los indígenas de Gabu les recibieron al principio con muestras de interés y pretendieron entrar en relaciones comerciales; luego cayeron sobre ellos a traición y asesinaron al jefe Torawaya y a todos sus compañeros. Esta historia se ha hecho famosa y, de hecho, es uno de los acontecimientos históricos sobresalientes de las Trobriand, porque Tomakan, el hermano menor del jefe caído, fue a la Koya de Gabu y mató al dirigente de una de las aldeas, vengando así la muerte de su hermano. Luego compuso una canción y una danza que todavía se interpreta en Kiriwina y tiene, desde luego, una de las melodías más hermosas que se oyen en estas islas.

Esta es la narración al pie de la letra de la historia tal y como me la contó el propio To'uluwa, el jefe de Omarakana, quien actualmente «posee» esta danza Gumagabu, habiéndola adquirido sus antepasados de los descendientes de Tomakan mediante un pago *laga.*[1] Es un comentario a la canción y comienza con la partida de la expedición vengativa de Tomakam, que también es el tema de la canción.

LA HISTORIA DE GUMAGABU

«Tomakan tenía una nueva *waga.* Hizo sonar la caracola y partió hacia la Koya. Le habló a su madre (es decir, antes de la partida): "Madre, tú te quedas, yo me voy. Cuando oigas sonar una caracola será la caracola de un collar."» (Es decir, será la señal de que ha tenido éxito en conseguir un buen

1. *Cf.* capítulo VI, apartado VI.

collar kula.) «"La segunda caracola será la caracola de un muerto; la señal de que habré llevado a cabo mi venganza. Partiré, me fondearé, dormiré. El segundo día de navegación me fondearé, dormiré. El tercer día fondearé en una aldea, habiendo llegado ya a la Montaña. El cuarto día daré el *pari*, el *kinana* (el extranjero del Sur) vendrá, le golpearé. El quinto día volveré. Navegaré veloz hasta que la noche se extienda sobre el mar. Al día siguiente fondearé en Borakwa. Oyes la caracola, duermes en casa, te levantas. Oyes un pitido de la caracola, el pitido del *bagi* (collar). Oyes dos pitidos, ¡el pitido del muerto!" Luego los hombres de Burakwa dirán: "Dos pitidos, dos collares"; entonces sales de la casa y dices: "Hombres de Burakwa, de uno y otro lado de la aldea; desde luego que os burláis de mi hijo Tomakan. Vuestras palabras fueron: ve, lleva a cabo tu venganza en Gabu. La primera caracola es la del collar, la segunda caracola es la del muerto. ¡He dicho!"» (Aquí acaba el discurso de Tomakam a su madre.)

«Se fondeó en la aldea de la Koya. Le dijo a su hermano menor: "Ve, diles a los hombres *kinana* estas palabras: Vuestro amigo tiene la pierna enferma; bueno, si vamos juntos a la canoa os dará el *pari."* El hermano fue y dijo estas palabras al dirigente de los *kinana*: Algunos cocos verdes, algo de nuez de betel, algo de cerdo, dadnos esto y os daremos un *pari*. Vuestros brazaletes de concha, vuestras grandes cuchillas de piedra, vuestros colmillos de jabalí, vuestras espátulas de hueso de ballena os aguardan en la canoa. El mensaje para vosotros es que vuestro amigo tiene una pierna enferma y no puede andar." Dijo el hombre *kinana:* "Bien, ¡vayamos!"

«Cogió un cerdo, reunió nuez de betel, caña de azúcar, bananas, collares, ristra de betel y dijo: "Bien, vayamos juntos a la canoa." *Pu'u*, dio el collar, *pu'u* el cerdo; luego dio el coco, la nuez de betel, la caña de azúcar, las bananas. Tomakam yacía a un lado; se había envuelto la pierna con una estera de pandano suave y blanca. Antes le había dicho a su hermano menor (esto es, le dio también estas instrucciones cuando lo envió a encontrarse con la gente de Gabu): "Veniros todos con el *kinana*. No os quedéis en la aldea." Luego (después que se hubieron intercambiado los primeros regalos) el hombre *kinana* se puso de pie en la canoa. Su ristra de betel cayó. Habló Tomakam dirigiéndose al hombre *kinana:* "Amigo mío, recoge la ristra de betel. Cayó y se ha ido al fondo de la canoa." El hombre *kinana* se inclina, coge la ristra de betel. Tomakam vio al hombre inclinado, cogió un hacha y, sentado, le golpeó. Le cortó el cuello. Luego Tomakam tomó la cabeza y arrojó el cuerpo al mar. Colocó la cabeza en un palo de su canoa. Navegaron, llegaron a su aldea. Cogió un cerdo, preparó un pastel de taro, cortó caña de azúcar, tuvieron una gran fiesta, inventó su canción.»

Tal es la historia que me contó el jefe de Omarakana sobre la canción y la danza de Gumagabu que aquel día cantaban y representaban en su aldea. La he expuesto completa, en una traducción casi literal del texto indígena, con objeto de confrontarla con la canción. El relato así dado muestra lagunas características y ni siquiera incluye todos los incidentes de la canción.

La que sigue es una traducción libre de la canción, que, en el texto indígena original, se presenta de forma condensada e impresionista. Una o dos palabras evocan, más bien que describen, escenas y peripecias enteras, y el comentario tradicional, que en la comunidad indígena se transmite a la par que la canción, es indispensable para su completo entendimiento.

LA CANCIÓN DE GUMAGABU

I

El extranjero de Gumagabu se sitúa en la cima de la montaña.
«Ve a la cima de la montaña, la montaña dominante...»
—Lloran por Toraya...
El extranjero de Gumagabu se sitúa en la falda de la montaña.
—Una franja de nubecillas se eleva sobre Boyowa;
La madre llora por Toraya.
«Me vengaré.»
La madre llora por Toraya.

II

Nuestra madre, Dibwaruna, sueña sobre la estera.
Sueña con el asesinato.
«¡Vengad la desolación;
»Fondead; golpead a los extranjeros de Gabu!»
El jefe les da el *pari;*
«Os daré el *doga;*
»¡Traedme las cosas de la montaña a la canoa!»

III

Cambiamos nuestros *vaygu'a;*
El rumor de mi llegada se extiende por toda la Koya.
Hablamos y hablamos.
Se inclina y es asesinado.
Sus compañeros huyen;

Su cuerpo es arrojado al mar;
Los compañeros del *kinana* huyen.
Navegamos de vuelta a casa.

IV

Al día siguiente la mar se encrespa,
El jefe de la canoa se detiene en el arrecife;
La tormenta se acerca;
El jefe teme hundirse;
Soplan la caracola;
Suena en la montaña.
Todos lloran en el arrecife.

V

Reman en la canoa del jefe;
Vuelven la punta de Bewara.
«He colgado mi cesta.
»La he encontrado.»
Así grita el jefe,
Así grita el jefe repetidamente.

VI

Las mujeres adornadas de fiesta
Caminan por la playa.
Nawaruva se pone sus anillos de tortuga;
Se pone su falda *luluga'u.*
En la aldea de mis padres, en Burakwa,
Hay mucha comida;
Llevan mucha para repartirla.

Esta canción tiene un carácter extremadamente elíptico, podría decirse incluso que futurista, puesto que varias escenas comparecen simultáneamente. En la primera estrofa vemos al *kinana*, palabra con que se designa en Boyowa a todas las personas de las tribus del archipiélago d'Entrecasteaux, situado en su montaña de Gabu. Inmediatamente después se nos informa de la intención de Tomakam de ascender a la montaña, mientras las mujeres lloran por Toraya, por el jefe asesinado —probablemente sus parientas y viudas. El siguiente cuadro vuelve al ancho mar y a una costa donde vemos al Gabu sentado en la falda de su montaña y a otra lejana, bajo la franja de nubecillas suspendidas sobre Boyowa, donde la madre llora por su hijo el

jefe asesinado. Oyendo sus lamentos, Tomakam toma una resolución: «Me vengaré.»

En la segunda estrofa la madre sueña con la expedición; las palabras sobre la venganza a tomar de los hombres de Gabu y las instrucciones para fondearse y golpearle proceden, probablemente, del sueño. Luego, de pronto, se nos lleva a través de las montañas, habiendo ya llegado allí la expedición. Los extranjeros, los *kinana,* descienden a la canoa y asistimos a las palabras que se intercambian entre ellos y la gente de Burakwa.

Luego, en la tercera estrofa, llegamos a la escena culminante del drama; no obstante, incluso aquí, el héroe, que también es su propio poeta, no puede abstenerse de intercalar unas cuantas palabras jactanciosas sobre su fama resonando en la Koya. La tragedia se describe en pocas palabras: el *kinana* se inclina, es asesinado y su cuerpo arrojado al mar. Nada oímos sobre su cabeza en este verso.

En la siguiente una tormenta sorprende a la expedición que regresa. Las señales de socorro son repetidas por el eco de las montañas y, como héroes homéricos, nuestro grupo no siente vergüenza de llorar de miedo y angustia. De cualquier manera, escapan, sin embargo, y en el siguiente verso ya están cerca de su aldea y Tomakam. su líder, entona un peán de triunfo. No está claro el significado de la alusión a la cesta, si es que guardan en ella los trofeos kula o la cabeza del enemigo asesinado; esto último estaría en contradicción con lo oído en la historia en prosa de que fue empalada. La canción termina con una descripción de la fiesta. La mujer aquí mencionada es la hija de Tomakam, que se pone las ropas festivas para recibir a su padre.

Comparando ahora la canción con la historia, vemos que no concuerdan del todo. En la historia existe el interés dramático de la intervención de la madre. Deducimos de ello que, incitado por las difamaciones de sus convecinos, Tomakam desea que su vuelta sea tan sonada como sea posible. Prepara las señales de las dos caracolas con su madre y le pide que arengue a la gente en el momento de su llegada. Todo esto no se menciona en la canción. También se omite el engaño de la pierna enferma del jefe, lo que, sin embargo, no quiere decir que el héroe se arrepintiera de ello. Por otro lado, la tormenta descrita en la canción se omite en el relato y hay una discrepancia respecto a la cabeza del hombre de Gabu, y no sabemos si realmente se coloca en un cesto, como la canción hace suponer, o si es empalada como relata la historia.

He reproducido la historia y la canción en detalle porque son buenos ejemplos de la actitud indígena respecto a los peligros y las leyendas heroicas de la Koya. También son interesantes como documentos, mostrando qué puntos sobresalientes llaman la atención de los indígenas en tales sucesos dramáticos.

Tanto en la historia como en la canción encontramos enfatizados los motivos de obligación social, de satisfacción del amor propio y de ambición; además, los peligros en el arrecife, el subterfugio del asesinato y, por último, las fiestas al regresar al hogar. Mucho de lo que a nosotros podría interesarnos de la historia se omite, como cada cual puede ver por sí mismo.

Otras historias, aunque no convertidas en ilustres por haber sido tema de una canción, se cuentan sobre la Koya. Yo mismo conocí a un hombre en la isla de Vakuta que, cuando joven, había sido capturado con toda una expedición por una comunidad de aldea hablada en dobués de la isla de Normanby. Los hombres y otros dos muchachos fueron asesinados y devorados, pero algunas mujeres se apiadaron de él y fue perdonado y educado entre ellas. Hay otro hombre, vivo o muerto hace poco, en Kavataria, que tuvo una experiencia similar en la isla de Fergusson. Otro individuo llamado Kaypoyla, de la pequeña isla de Kuyawa, al oeste de las Trobriand, encalló con su tripulación en algún punto del oeste de la isla de Fergusson que no era el distrito donde solían comerciar. Sus compañeros fueron asesinados y devorados. A él se le guardó vivo y se le engordó para una próxima fiesta. Su huésped, o mejor dicho, el huésped de la fiesta en que él iba a constituir *la pièce de résistence*, estaba en el interior de la isla, invitando a sus invitados; mientras la esposa salió un momento detrás de la casa para barrer el suelo, Kaypoyla saltó y corrió hacia la costa. Perseguido por otros hombres de la comunidad, se escondió entre las ramas de un gran árbol de la playa y no fue encontrado por sus perseguidores. Por la noche descendió, tomó una canoa o una balsa y remó siguiendo la costa. Acostumbraba a dormir en la costa durante la noche y remar durante el día. Una noche se quedó dormido entre varios árboles del pan y, al despertarse por la mañana, con terror, se encontró rodeado de hombres *kinana*. ¡Cuál sería su alegre sorpresa después cuando reconoció entre ellos a su amigo y asociado kula con quien siempre solía comerciar! Luego de algún tiempo fue reenviado a su casa en la canoa de su asociado.

Muchas historias como éstas circulan por doquier y proveen a la vida tribal de uno de sus elementos heroicos, un elemento que ahora, con el asentamiento de la influencia de los hombres blancos, se ha desvanecido. Pero incluso ahora, las costas sombrías que nuestra expedición deja a la derecha, la alta jungla, los profundos valles, las cimas de las colinas oscurecidas de nubes rastreras, todo esto es un telón de fondo de oscuro misterio que se añade al espanto y la solemnidad del Kula, aunque no participe en él. La esfera de las actividades de nuestros comerciantes se sitúa a los pies de las grandes montañas, allí donde una cadena de rocas e islas se desperdiga siguiendo la costa. Algunas se pasan inmediatamente después de dejar Guma-

sila. Luego, a una buena distancia, se encuentra una pequeña roca llamada Gurewaya, notable por los tabús que implica. Poco más allá, dos islas, Tewara y Uwama, separadas por un estrecho pasaje, el mítico estrecho de Kadimwatu. Hay una aldea en la mencionada en primer lugar y sus pobladores cultivan ambas islas. La aldea no es muy grande; puede tener sesenta u ochenta habitantes y unas tres canoas kula. No tiene importancia industrial ni comercial, pero es notable por sus connotaciones mitológicas. Esta isla es la patria del héroe mitológico Kasabwaybwayreta, cuya historia es una de las más importantes leyendas kula. Aquí, en Tewara, estamos en realidad en el corazón mitológico del Kula. De hecho, entramos en el área mitológica cuando la flotilla de Sinaketa salió de la Laguna penetrando en las aguas profundas de Pilolu.

II. [*MITOS Y REALIDAD]*

Una vez más debemos interrumpirnos, esta vez para tratar de entender la actitud mental de los indígenas hacia la faceta mitológica del Kula. A todo lo largo de esta exposición hemos pretendido constantemente hacernos cargo de la visión del mundo tal como se refleja en la mentalidad de los indígenas. Las abundantes referencias al escenario no se han hecho solamente con objeto de vivificar la narración, ni siquiera con el de capacitar al lector para ver las costumbres indígenas en su medio. He intentado mostrar cómo la escena de sus acciones aparece realmente, para los indígenas, describir sus impresiones y sentimientos respecto al escenario, en la medida que supe leerlos en su folklore, sus conversaciones y su comportamiento cuando se desplazan por estos mismos escenarios.

Aquí debemos intentar reconstruir la influencia del mito sobre este vasto paisaje, cómo lo colorea, le da significado y lo transforma en vivo y familiar. Lo que sería una simple roca se convierte ahora en una personalidad; lo que sería un punto en el horizonte se convierte en un punto de referencia consagrado por el recuerdo romántico de los héroes que evoca; una configuración sin sentido del paisaje adquiere una significación, sin duda que oscura, pero llena de intensa emoción. Navegando con indígenas en el Kula, especialmente con novicios, muchas veces he observado cuán profundo era su interés por los sectores del paisaje impregnados de significaciones legendarias, cómo los mayores señalaban y explicaban, los jóvenes miraban y admiraban, mientras la conversación estaba repleta de nombres míticos. Es lo que el interés humano añade a los rasgos naturales, que en sí mismos poseen mucho menos atractivo para los indígenas que para nosotros, transformando el escenario que ellos contemplan,

Una piedra arrojada por uno de los héroes al mar tras una canoa que se escapaba; un pasaje marino abierto entre dos islas por una canoa mágica; aquí dos personajes convertidos en piedras; allá una *waga* petrificada..., todo esto hace que el paisaje represente una historia continua o evoque el incidente dramático culminante de una leyenda bien conocida. Este poder de transformar el paisaje, el medio visible, es sólo una de las muchas influencias que el mito ejerce sobre la forma indígena de concebir el mundo. Aunque aquí sólo estudiamos el mito en relación con el Kula, incluso dentro de estos estrechos límites aparecen algunas de sus conexiones más amplias, notablemente su influencia sobre la estructura social, la magia y el ceremonial.

El primer problema que se presenta cuando se trata de aprehender la visión indígena del asunto es: ¿qué es el mito para los nativos? ¿Cómo lo conciben y definen? ¿Tienen alguna línea de demarcación entre lo mítico y la verdadera realidad, y si es así, cómo trazan esta línea?

Su folklore, es decir, la tradición verbal, el repertorio de relatos, leyendas y textos que provienen de las generaciones anteriores, consta de los siguientes géneros: antes que nada lo que los indígenas llaman *libogwo,* «viejas historias», pero que nosotros llamaremos tradición; en segundo lugar, *kukwatiebu,* cuentos fantásticos, que se recitan para entretener en épocas determinadas y relatan hechos consabidamente no ciertos; en tercer lugar, WOSI, las distintas canciones, y *vinavina,* cantinelas que se entonan en los juegos o en otras circunstancias especiales; y por último, pero no menos importantes, *megwa o yopa,* los conjuros mágicos. Todos estos géneros se distinguen rigurosamente unos de otros en nombre, función, marco social y en ciertas características formales. Este breve esquema del folklore de Boyowa debe ser suficiente, puesto que no podemos entrar en más detalles y el único género que ahora mismo nos interesa es el primero, el llamado *libogwo.*

Éste, las «viejas historias» tenidas por ciertas y que constituyen el grueso de la tradición antigua, consiste, por un lado, en relatos históricos, tales como los hechos de los jefes del pasado, las hazañas en la Koya, las narraciones de naufragios, etc. Por otro lado, el género *libogwo* también contiene lo que los indígenas denominan *lili'u* —mitos—, narraciones profundamente creídas por ellos, reverenciadas y que ejercen una activa influencia en su conducta y vida tribal. Ahora bien, los indígenas distinguen perfectamente entre narraciones míticas e históricas, pero su diferenciación es difícil de formular y no puede establecerse más que en forma intencional.

Antes que nada debe tenerse presente que un indígena no se preocuparla espontáneamente de analizar tales distinciones ni de ponerlas en palabras. Si el etnógrafo consigue aclararle el

problema a un informador inteligente (y yo lo he intentado y conseguido), el indígena se limita a afirmar:

«Todos nosotros sabemos que las historias sobre Tudava, sobre Kudayuri, sobre Tokosikuna, son *lili'u;* nuestros padres, nuestros *ka.da.da* (tíos maternos) nos lo dijeron así; y nosotros siempre hemos oído estas historias; las conocemos bien; sabemos que, aparte de éstas, no hay otras historias que sean *lili'u.* De esta manera, cuando oímos una historia sabemos si es un *lili'u* o no.»

Por supuesto, dondequiera que se cuente una historia, cualquier indígena, incluso un muchacho, sabrá decir si pertenece o no a los *lili'u* de su tribu. Para las otras narraciones, es decir, para las históricas, no tienen palabra específica, pero describen los hechos como ocurridos entre «seres humanos como nosotros». De esta forma, la tradición de donde procede el repertorio de narraciones las traspasa etiquetadas de *lili'u,* y la definición de *lili'u* es una historia transmitida con tal etiqueta. Incluso los propios hechos contienen esta definición y los indígenas no la afirman explícitamente en las expresiones habituales de su habla.

Para nosotros, sin embargo, incluso esto no es suficiente y tenemos que buscar más allá, con objeto de ver si podemos encontrar otros indicios, otros rasgos característicos que diferencien el mundo de los sucesos míticos del de los reales. Una consideración que se presenta de manera natural es ésta: «Seguramente los indígenas sitúan sus mitos en tiempos antiguos, prehistóricos, mientras que colocan los hechos históricos en tiempos recientes.» Algo de verdad hay en ello, en la medida en que muchos de los acontecimientos históricos que relatan los indígenas son bastante recientes, han ocurrido dentro de la comunidad en que se cuentan y pueden relacionarse directamente con las gentes y las condiciones que existen hoy a través de la memoria de personas vivientes, la genealogía u otros testimonios. Por otro lado, cuando los hechos históricos que se cuentan son de otros distritos y no pueden relacionarse directamente con el presente, sería erróneo imaginar que los indígenas los colocan en un concreto compartimento temporal distinto al de los mitos. Pues debe comprenderse que los indígenas no conciben el pasado como un tiempo largo, que se desenvuelve en sucesivas etapas temporales. No tienen idea de las grandes perspectivas del acontecer histórico, que se estrecha y oscurece conforme retrocede hacia un fondo de leyenda y mito que destaca como algo completamente distinto de los planos más próximos. Esta visión, que entre nosotros caracteriza al pensamiento histórico ingenuo, les es completamente desconocida a los indígenas. Dondequiera que hablen de algún suceso del pasado, distinguen entre si sucedió dentro de su memoria o la de sus padres y si no. Pero más

allá de esta línea de demarcación todos los acontecimientos del pasado los colocan en un mismo plano y no existen gradaciones de «hace mucho tiempo» o «hace muchísimo tiempo». Su mentalidad carece de la idea de épocas en el tiempo; el pasado es un gran almacén de acontecimientos y la línea de demarcación entre el mito y la historia no coincide con ninguna división en períodos concretos y diferentes de tiempo. De hecho, me he encontrado muchas veces con que cuando me contaban una historia del pasado, para mí obviamente mitológica, juzgaban necesario recalcar que no había sucedido en la época de sus padres ni de sus abuelos, sino hacía mucho tiempo, y que era un *lili'u.*

Además, no tienen idea de lo que podríamos llamar la evolución del mundo o la evolución de la sociedad; es decir, no ven en el pasado una serie de cambios sucesivos que ocurrieron en la Naturaleza o en la Humanidad, como hacemos nosotros. Nosotros, igual en nuestra religión que en nuestra visión científica, sabemos que tanto la tierra como la Humanidad envejecen y pensamos de ambas en estos términos; para ellos ambas son eternamente inmutables, eternamente jóvenes. Así, juzgando lo remoto de los acontecimientos de la tradición no pueden utilizar las coordenadas de un universo constantemente en cambio y dividido en épocas. Para poner un ejemplo concreto, en el mito de Torosipupu y Tolikalaki, les vemos teniendo los mismos intereses y ocupaciones, ocupados en el mismo tipo de pesca, utilizando los mismos medios de locomoción que los indígenas de hoy. Los personajes míticos de las leyendas indígenas, como veremos más adelante, viven en las mismas casas, comen las mismas comidas, manejan las mismas armas y utensilios que se utilizan hoy en día. Mientras que en cualquiera de nuestras historias, leyendas o mitos históricos, tenemos todo un conjunto de condiciones culturales distintas que nos permiten coordinar cualquier suceso con una época determinada y nos hacen sentir que un suceso histórico distante, y todavía más si es mitológico, ocurre en un marco de condiciones culturales completamente distintas de aquellas en que vivimos ahora. En las mismísimas narraciones de, pongamos, Juana de Arco, Salomón, Aquiles o el rey Arturo, tenemos que mencionar toda clase de cosas y condiciones desaparecidas de entre nosotros hace largo tiempo, lo que hace que incluso un oyente superficial e inculto comprenda que es una historia de un tiempo pasado, remoto y muy diferente.

Acabo de decir que los personajes míticos de la tradición trobriandesa. viven el mismo tipo de vida, en las mismas condiciones sociales y culturales que los indígenas de hoy. Esto necesita una precisión, y en ella encontraremos un notable criterio para distinguir entre lo que es legendario y lo que es histórico: en el mundo mítico, aunque las condiciones circundantes sean similares, ocurren toda clase de hechos que no suceden hoy en día y la gente está dotada de poderes que ni los hombres de

hoy ni sus antecesores históricos han poseído. En los tiempos míticos, los seres humanos emergían de la tierra, se transformaban en animales y volvían a ser personas; hombres y mujeres rejuvenecían y mudaban la piel; las canoas voladoras surcaban el aire y las cosas se transformaban en piedras.

Ahora bien, esta línea de demarcación entre el mundo del mito y el de la verdadera realidad —la diferencia más simple es que en el primero ocurrían cosas que nunca ocurren hoy— es, sin duda, sentida y comprendida por los indígenas, aunque no sepan expresarla en palabras. Saben perfectamente que hoy nadie sale del subsuelo; la gente no se transforma en animales ni vice *versa;* ni dan a luz animales; que hoy en día las canoas no vuelan. He tenido oportunidad de aprehender su actitud mental hacia tales cosas gracias al siguiente suceso. El maestro misionero de Fiji, en Omarakana, les estaba hablando de las máquinas voladoras de los blancos. Me preguntaron si eso era cierto y cuando yo corroboré la información del misionero y les enseñé fotos de aeroplanos en un periódico ilustrado, me preguntaron si eso sucedía ahora o era un *lili'u.* Esta casualidad me aclaró que los indígenas, cuando se encuentran ante un hecho extraordinario y para ellos sobrenatural, tienen la tendencia de o bien descartarlo como falso o bien relegarlo a la región de los *lili'u.* Esto no significa, sin embargo, que lo falso y lo mítico sean iguales o ni siquiera similares para ellos. Ciertas historias que se les cuentan insisten en tratarlas de *sasopa* (mentiras) y sostienen que no son *lili'u.* Por ejemplo, los que se oponen a la enseñanza del misionero no aceptan que la historia de la Biblia que les cuenta sea *lili'u,* sino que la rechazan como *sasopa.* Muchas veces he oído tales conversaciones indígenas argumentando de este modo:

«Nuestras historias sobre Tudava son ciertas; esto es un *lili'u.* Si vais a Laba'i podréis ver la cueva en que Tudava nació, podréis ver la playa donde jugaba de joven. Podréis ver la huella de su pie en un lugar del Raybwag. Pero ¿dónde están los rastros de Yesu Keriso? ¿Quién ha visto alguna vez alguna señal de las historias que cuenta el misionero? Desde luego, no son *lili'u.*»

Para resumir, la diferencia entre los *lili'u* y la realidad histórica o verdadera está firmemente trazada y hay entre las dos una separación bien concreta. *Prima facie,* esta separación se basa en el hecho de que el mito va etiquetado como tal y es conocido como tal por todos los indígenas. Una marca posterior y distintiva del mundo del *lili'u* se sitúa en su carácter anormal, en el carácter sobrenatural de ciertos sucesos que ocurren en él. Lo sobrenatural es tenido por cierto y esta verdad está sancionada por la tradición y por diversas señales y rastros

dejados para la posteridad por los acontecimientos míticos, más específicamente por los poderes mágicos traspasados por los antecesores que vivieron en los tiempos del *lili'u.* Esta herencia mágica es, sin duda, el eslabón más palpable entre el presente y el pasado mítico. Pero no debe imaginarse este pasado como conformando una prehistoria muy distinta, algo anterior a una larga evolución de la Humanidad. Se trata más bien de un pasado extremadamente cercano a la realidad, muy vivo y cierto para los indígenas.

Como acabo de decir, según las ideas indígenas, hay un punto en que el foso entre el mito y la realidad actual, no obstante ser profundo, tiene un puente. Los poderes extraordinarios que poseen los hombres de los mitos se deben, sobre todo, a sus conocimientos mágicos. Este conocimiento se ha perdido en muchos casos y, por lo tanto, el poder para hacer estas cosas maravillosas, o bien se ha ido del todo o bien se ha reducido de forma considerable. Si pudiera recobrarse la magia, los hombres podrían volver a volar en sus canoas, podrían rejuvenecer, desafiar a los ogros y realizar las muchas hazañas heroicas que realizaban antaño. Por tanto, la magia y los poderes que confiere son realmente el eslabón entre la tradición mítica y el día de hoy. El mito ha cristalizado en fórmulas mágicas y la magia, a su vez, testimonia la autenticidad del mito. Con frecuencia la función principal del mito es servir de fundamento a un sistema de magia y, dondequiera que la magia forme la espina dorsal de una institución, también se encontrará un mito en su base. Quizás esté en esto la mayor importancia sociológica del mito, es decir, en su influencia sobre las instituciones a través de su relación con la magia. El punto de vista sociológico y las ideas de los indígenas coinciden aquí de forma notable. En este libro lo vemos ejemplificado en un caso concreto, en la relación entre la mitología, la magia y la institución social del Kula.

Por tanto, podemos definir el mito como una narración de acontecimientos que son sobrenaturales para los indígenas, en el sentido de que saben muy bien que hoy no suceden. Al mismo tiempo creen profundamente que sucedieron entonces. La sanción social de las narraciones de estos acontecimientos; los rastros que han dejado sobre la superficie de la tierra; la magia en que dejaron para la posteridad parte de sus poderes sobrenaturales; las instituciones sociales conectadas a la práctica de esta magia, todo esto hace que, para los indígenas, el mito sea una realidad viva, aunque ocurriera hace mucho tiempo y en un orden de cosas en que las personas estaban dotadas de poderes sobrenaturales.

He dicho antes que los indígenas no poseen ninguna perspectiva histórica, que no sitúan los acontecimientos —excepto, por supuesto, los de las décadas recientes— en ningún curso de etapas sucesivas. Tampoco clasifican a sus mitos respecto a su

antigüedad. Pero, viendo los mitos, resulta obvio que representan acontecimientos, los cuales tienen que haber sucedido unos antes que otros. Porque hay un grupo de historias que describen el origen de la Humanidad, la emergencia del subsuelo de los diversos componentes de la sociedad. Otro grupo de relatos míticos da cuenta de cómo aparecieron ciertas instituciones importantes y cómo cristalizaron ciertas costumbres. Además, hay mitos que se refieren a pequeños cambios culturales, o a la introducción de nuevos elementos o costumbres secundarias. Hablando sin rigor, el folklore mítico de los trobriandeses puede dividirse en tres grupos que se refieren a tres estratos diferentes de acontecimientos. Con objeto de dar una idea general de la mitología de las Trobriand, será oportuno hacer una breve caracterización de cada uno de estos grupos.

1. *Los mitos más antiguos* se refieren al origen de los seres humanos; a la sociología de los subclanes y de las aldeas; al establecimiento de relaciones permanentes entre este mundo y el otro. Estos mitos describen acontecimientos que tuvieron lugar justamente en el momento en que la tierra comenzó a ser poblada por el subsuelo. La Humanidad existía en algún lugar del subsuelo, puesto que los hombres surgieron de allí a la superficie de Boyowa completamente adornados, equipados con la magia, perteneciendo a divisiones sociales y obedeciendo leyes y costumbres concretas. Pero nada más que esto sabemos de lo que hacían en el subsuelo. Existen, no obstante, una serie de mitos, uno referido a cada subclán importante, sobre los diversos antecesores que surgieron de la tierra y casi a la vez, realizaron diversas hazañas importantes que dieron un carácter concreto al subclán. Ciertas versiones mitológicas sobre el mundo inferior pertenecen a esta categoría.

2. *Mitos culturales.* Pertenecen a este grupo las historias sobre los ogros y sus conquistadores; las de seres humanos que establecieron costumbres y rasgos culturales concretos y las del origen de ciertas instituciones. Estos mitos son distintos de los anteriores en la medida en que se refieren a un tiempo en que la Humanidad ya estaba establecida en la superficie de la tierra y todas las divisiones sociales ya tenían un carácter determinado. El mayor ciclo de mitos de este grupo es el del héroe civilizador Tudava, que mató a un ogro y permitió así que la gente volviera a vivir en Boyowa, de donde habían huido por miedo a ser devorados. La historia sobre los orígenes del canibalismo también pertenece a este grupo, así como la historia de los orígenes de la horticultura.

3. *Mitos en que sólo figuran seres humanos normales,* aunque dotados de poderes mágicos extraordinarios. Estos mitos se distinguen de los anteriores en que no incluyen ogros ni ninguna clase de seres no humanos, y se refieren al origen, no de aspectos generales de la cultura, como el canibalismo o la horti-

cultura, sino de instituciones concretas o concretas formas de magia. Se incluyen aquí los mitos sobre el origen de la brujería, el mito sobre el origen de la magia amorosa, el mito de la canoa voladora y, por último, varios mitos kula. La línea divisoria entre estas tres categorías no es, por supuesto, rígida y muchos de los mitos cabrían en dos e incluso en los tres apartados, según se tuvieran en cuenta unos u otros episodios. Pero cada mito, generalmente, contiene un asunto principal y, si tomamos sólo éste, difícilmente quedará la menor duda sobre dónde debemos situarlo.

Un punto que puede parecer contradictorio al lector superficial es que antes resaltábamos el hecho de que los indígenas no tenían idea de cambio y, sin embargo, hablemos aquí de mitos sobre los orígenes de las instituciones. Es importante darse cuenta de que, aunque los indígenas hablen de un tiempo en que la Humanidad no estuvo sobre la tierra, de tiempos en que no había huertos, etc., no obstante todas estas cosas aparecen de una vez por todas; no cambian y evolucionan. Las primeras personas, que surgieron del subsuelo, salieron adornadas con las mismas joyas, llevando las mismas ollas de la cal y masticando nuez de betel. El acontecimiento, la emergencia de la tierra, fue mítico, es decir, tal como ahora no ocurre; pero los seres humanos y el país que los recibió eran iguales que como existen hoy.

III. [LOS *MITOS DEL KULA. SU DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA]*

Los mitos kula se desperdigan por un sector del actual circuito kula. Comenzando por un lugar al este de la isla de Woodlark, la aldea de Wamwara, los centros mitológicos se extienden alrededor casi en un semicírculo hasta la aldea de Tewara, donde momentáneamente hemos dejado a nuestro grupo de Sinaketa.

En Wamwara vivió un individuo llamado Gere'u que, según un mito, fue el creador del Kula. En la isla de Digumenu, al Oeste de la isla de Woodlark, Tokosikuna, otro héroe del Kula, tuvo su primer hogar, aunque acabó su carrera en Gumasila, en las Amphlett. Kitava, el punto más occidental de las Marshall Bennett, es el centro de la magia de las canoas relacionada con el Kula. También es la patria de Monikiniki, cuyo nombre figura en muchas fórmulas de la magia kula, aunque no haya ningún mito explícito sobre él, excepto que fue el primer hombre en practicar un importante sistema de *mwasila* (magia kula), probablemente el sistema más extendido hoy en día. Más al oeste, en Wawela, estamos al otro extremo del mito de Kasabwayb-

bwayreta, que comienza en Tewara y, en su narración de hechos, va hasta Wawela para volver de nuevo a Tewara. Esta narración mitológica toca la isla de Boyowa en su extremo más meridional, el pasaje de Giribwa que la separa de Vakuta. En casi todos los mitos uno de los incidentes se sitúa en una pequeña isla entre Vakuta y las Amphlett llamada Gabuwana. Uno de los mitos nos lleva a las Amphlett, el de Tokosikuna; otro comienza y acaba en Tewara. Tal es la geografía de los mitos kula en el gran sector comprendido entre Murua y Dobu.

Aunque no conozco la otra mitad del circuito por investigaciones hechas sobre el terreno, he hablado con indígenas de esos distritos y creo que no hay mitos localizados en otros lugares distintos al sector de Murua (la isla de Woodlark), Tubetube y Dobu. De lo que estoy completamente seguro, no obstante, es de que el conjunto de las Trobriand, a excepción de los dos puntos antes mencionados, queda fuera del área mitológica del Kula. No existe ninguna historia kula asociada a ninguna de las aldeas de la mitad septentrional de Boyowa, ni ningún héroe mítico de las otras historias proviene nunca de las provincias septentrionales ni occidentales de las Trobriand. Centros tan importantes como Sinaketa y Omarakana nunca son mencionados. Visto de forma superficial, esto podría indicar que antaño la isla de Boyowa, excepto el Sur y el asentamiento oriental de Wawela, o no participaba en el Kula o no ocupaba un lugar destacado en él.

Daré una especie de relación abreviada de las diversas historias y a continuación me extenderé en la última de las mencionadas, quizás el mito kula más notable, la de Kasabwaybwayreta, así como del importante mito de la canoa, el de la *waga* voladora de Kudayuri.

El mito de Murua, que sólo conseguí de forma esquemática, se localiza en la aldea de Wamwera, en el extremo oriental de la isla. Un hombre llamado Gere'u, del clan lukuba, conocía muy bien la magia *mwasila* y dondequiera que iba recibía todos los objetos preciosos, de forma que los demás regresaban con las manos vacías. Fue a Gawa e Iwa y tan pronto como aparecía las caracolas hacían su *pu-pu* y todo el mundo le daba los collares *bagi.* Regresaba a su aldea lleno de gloria y de botín kula. Entonces fue a Du'a'u y consiguió también una inmensa cantidad de brazaletes. Él estableció la dirección en que deben desplazarse los objetos preciosos kula. Los collares *bagi* tienen que «ir» y los brazaletes «venir». Como se decía en Boyowa, «ir» quiere decir viajar de Boyowa a Woodlark, «venir» viajar de la aldea de Gere'u a Sinaketa. El héroe civilizador Gere'u fue finalmente asesinado a consecuencia de la envidia que despertaba su éxito en el Kula.

He conseguido dos versiones sobre el héroe mítico Tokosikuna, de Digumenu. En la primera de ellas se le presenta cora-

pletamente tarado, sin pies ni manos, teniendo que ser llevado a la canoa por sus dos hijas. Navegaron en una expedición kula por Iwa, Gawa y por los estrechos de Giribwa hasta Gumasila. Entonces lo colocaron en una plataforma donde tomaba sus alimentos y dormía. Lo dejaron allí y se fueron a un huerto que vieron en lo alto de una colina para buscar algunos alimentos. Al volver lo encontraron muerto. Oyendo sus lamentos apareció un ogro, que se casó con una de ellas y adoptó a la otra. Como, no obstante, era muy feo las muchachas lo mataron de forma obscena y luego se instalaron en la isla. Esta versión, obviamente mutilada y superficial, no aporta muchas claves sobre las ideas indígenas respecto al Kula.

La otra versión es mucho más interesante. Según ésta, Tokosikuna es también ligeramente tarado, lisiado, muy feo y con la piel picada; de hecho, tan feo que no pudo casarse. Lejos, en el Norte, en el mítico país de Kokopawa, tocan la flauta de una forma tan maravillosa que el jefe de Digumenu, la aldea de Tokosikuna, la oyó. Quiso conseguir la flauta. Muchos hombres partieron, pero todos fracasaron y tuvieron que volverse a mitad del camino, porque estaba demasiado lejos. Tokosikuna va y, mediante una mezcla de maña y audacia, consiguió hacerse con la posesión de la flauta y regresó sano a Digumenu. Allí, mediante la magia que se nos deja entrever que ha adquirido en el viaje, cambia su apariencia, se transforma en un joven hermoso y de piel suave. El *guya'u* (jefe) que ha salido a su huerto oye sonar la flauta en la aldea y regresa, ve a Tokosikuna sentado en una alta plataforma tocando la flauta y con su hermosa apariencia. «Bien —dice—, todas mis hijas, todas mis nietas, mis sobrinas y mis hermanas, todas os casaréis con Tokosikuna. dejaréis a vuestros maridos. Os casaréis con Tokosikuna porque él ha traído la flauta de las tierras lejanas.» Así Tokosikuna se caso con todas las mujeres.

Por supuesto, los demás hombres no se lo tomaron a bien. Decidieron deshacerse de Tokosikuna mediante una estratagema. Dijeron: «Al jefe le gustaría comerse un tridacne, vayamos a pescarlo.» «¿Y cómo lo pescaré?» pregunta Tokosikuna. «Metes la cabeza entre las valvas del molusco cuando las abra.» (Éste, si es verdaderamente grande, podría cortarle la cabeza con toda facilidad.) Tokosikuna, sin embargo, capuzó y con las dos manos rompió un tridecne abierto, una hazaña de fuerza sobrehumana. Los otros se enfadaron y planearon otra forma de venganza. Prepararon una pesca de tiburones, aconsejándole a Tokosikuna que se cogiera al pez con las manos. Pero él, sencillamente, estranguló al gran tiburón y lo echó a la canoa. Luego hizo pedazos la boca de un jabalí, lo cual les hizo desesperar. Por último decidieron deshacerse de él en el mar. Primero trataron de matarlo dejándole caer encima el pesado árbol cortado para la *waga*. Pero él lo sostuvo con sus brazos extendidos y no

le hirió. A la hora de la amarradura sus compañeros envolvieron un trozo de *wayugo* (garabato) con una hoja blanda de pandano; luego le persuadieron para que sólo utilizase pandano en la amarradura de su canoa, lo que él desde luego aceptó, engañado al ver que lo que ellos usaban era aparentemente lo mismo. Luego partieron, los otros individuos en canoas buenas y seguras, él en una canoa incapaz de resistir, únicamente amarrada con hojas blandas y quebradizas de pandano.

Y aquí comienza la verdadera parte kula del mito. La expedición llega a Gawa, donde Tokosikuna permanece con su canoa en la playa mientras los otros van a la aldea a hacer el Kula. Recogen todos los pequeños brazaletes del tipo *soulava,* pero los grandes, los *bagi,* se quedan en la aldea, pues los nativos no desean dárselos. Luego que los otros han regresado Tokosikuna parte hacia la aldea. Al poco rato vuelve de la aldea llevando todos los *bagido'u, bagidud* y *bagiriku* —es decir, los tipos más valiosos de collares de espóndilos. Lo mismo ocurre en Iwa y Kitawa. Sus compañeros de las otras canoas van primero y sólo consiguen recoger los objetos preciosos de peor clase. Después entra él en la aldea y fácilmente obtiene los collares de alta calidad que les han sido rehusados a los otros. Éstos se ponen furiosos; en Kitawa inspeccionan las amarraduras de su canoa y ven que se han podrido. «¡Oh, bien, mañana Vakuta! Pasado mañana Gumasila. Se hundirá en Pilolu.» En Vakuta ocurre lo mismo que antes y crece la ira de sus compañeros sin éxito.

Navegan y pasando el banco de arena de Gabula (este es el nombre que se da en las Trobriand a Gabuwana, como dicen en las Amphlett) Tokosikuna pierde el timón; luego, cuando tratan de poner de nuevo la canoa al viento, ceden las amarraduras y la canoa se hunde. Nada sobre las olas llevando en un brazo la cesta llena de objetos preciosos. Llama a las otras canoas: Venid y tomad vuestros *bagi.* ¡Me montaré en vuestra *waga!*» «Te casaste con nuestras mujeres —responden ellos—, ahora te comerán los tiburones. Nosotros nos vamos de Kula a Dobu.» No obstante, Tokosikuna nada sano hasta un lugar llamado Kamsareta, en la isla de Domdom. Desde allí ve la roca de Selawaya sobresaliendo de la jungla en la ladera oriental de Gumasila. «Esa es una gran roca, iré y viviré allí»; y volviéndose hacia las canoas de Digumenu les echa una maldición.

«No conseguiréis en Dobu más que pobres collares, *soulava* del tipo *tutumuywa* y *tutuyanabwa.* El gran *bagido'u* se quedará conmigo.» Se queda en las Amphlett y no regresa a Digumenu. Y aquí termina el mito.

He relatado este mito de forma extensa, incluyendo la primera parte, que nada tiene que ver con el Kula, porque contiene el esquema completo del carácter del héroe como marino audaz y aventurero. Muestra cómo Tokosikuna, después de su viaje al Norte, adquiere una magia que le permite cambiarse su físico

feo y débil por un cuerpo fuerte y de hermosa apariencia. La primera parte contiene también referencias a su gran éxito con las mujeres, una asociación entre la magia kula y la magia amorosa que, como veremos, no carece de importancia. En esta primera parte, es decir, hasta el momento en que salen para el Kula, Tokosikuna aparece como un héroe dotado de poderes extraordinarios a consecuencia de sus conocimientos mágicos.

Como vemos, en este mito no se cuenta ningún acontecimiento a través del cual cambie la apariencia natural del paisaje. Por tanto, este mito es típico de lo que hemos llamado el estrato mitológico más reciente. Esto se confirma, además, por la circunstancia de que no haya alusión a ningún origen, ni siquiera a los orígenes de la magia *mwasila.* Porque, tal como se cuenta y comenta el mito hoy, todos los hombres que van en la expedición kula con nuestro héroe conocen un sistema de magia kula, el *mwasila* de Monokiniki. La superioridad de Tokosikuna descansa en su magia especial de la belleza; en su capacidad para exhibir una fuerza inmensa y para encarar impunemente grandes peligros; en su habilidad para evitar ahogarse; por último, en sus conocimientos de la magia maléfica, *bulubwaleta,* con la que impide que sus compañeros tengan éxito en el Kula. Este último punto lo conteman los comentarios al mito que hizo el hombre que me lo narró. Cuando después me ocupe más explícitamente sobre la magia kula, el lector podrá ver que los cuatro puntos mencionados de su superioridad corresponden a las categorías en que tenemos que agrupar la magia kula cuando la clasifiquemos de acuerdo con su idea dominante, según el fin que persigue.

Una magia no conoce Tokosikuna. Sabemos por el mito que ignora la naturaleza del *wayugo,* el garabato de amarrar. Por tanto, obviamente, no es un constructor de canoas ni un experto en la magia de la construcción de canoas. Este es el punto en que sus compañeros pueden cazarlo.

Geográficamente este mito une Digumenu con las Amphlett, como también lo hacía la versión previa de la historia de Tokosikuna. El héroe, aquí y allá, se asienta finalmente en Gumasila y el elemento migratorio lo contienen ambas versiones. Además, en la última historia Tokosikuna decide asentarse en las Amphlett al ver la roca de Selawaya. Si recordamos, la leyenda de Gumasila sobre los orígenes de la magia kula también se refiere a la misma roca. No he conseguido el nombre del individuo que se cree que ha vivido en la roca Selawaya, pero es obvio que se trata del mismo mito, sólo que muy mutilado en la versión de Gumasila.

IV. *[EL MITO DE LA CANOA VOLADORA]*

Desplazándose hacia el oeste desde Digumeno, adonde pertenece el mito de Tokosikuna, el siguiente centro importante de magia kula es la isla de Kitava. Con este lugar asocia la tradición el sistema mágico de Monokiniki, aunque no se cuenta ninguna historia especial de este individuo. Por otro lado, un mito muy importante localizado en Kitava es el que sirve de fundamento a la magia de la canoa. He conseguido tres versiones independientes de este mito y sustancialmente coinciden. Expongo al detalle la historia completa tal como me la narró mi mejor informador, tomada por escrito en kiriwiniano, y después señalaré en qué puntos difieren las otras versiones. No omitiré en la descripción completa ciertas repeticiones tediosas y detalladas, de todo punto inesenciales, porque son imprescindibles para impartir a la narración el característico sabor del folklore indígena.

Para entender el siguiente relato es necesario saber que Kitava es una isla de coral emergida. La parte interior se eleva a una altura de unos trescientos pies. Detrás de playa llana se levanta una abrupta muralla de coral y desde su cima la tierra baja suavemente hacia la depresión central. Es en esta parte central donde se sitúan las aldeas y sería absolutamente imposible transportar una canoa desde el poblado a la playa. Así, en Kitava, a diferencia de lo que ocurre en algunas aldeas de la Laguna de Boyowa, las canoas tienen que vaciarse y amarrarse en la playa.

EL MITO DE LA CANOA VOLADORA DE KUDAYURI

«Mokatuboda, del clan lukuba, y su hermano menor Toweyre'i vivían en la aldea de Kudayuri. Con ellos vivían sus tres hermanas, Kayguremwo, Na'ukuwakula y Murumweyri'a. Todos ellos habían salido del subsuelo en un lugar llamado Labikewo, en Kitava. Estas personas fueron los *u'ula* (fundamento, base; aquí, primeros poseedores) de la magia *ligogu o wayugo.*

«Todos los hombres de Kitava decidieron hacer una gran expedición kula a la Koya. Los hombres de Kumwageya, de Kaybuto, de Kabululo y de Lalela hicieron sus canoas. Vaciaron el interior de la *waga,* tallaron los *tabuyo* y los *logim* (tableros de proa decorados), hicieron las *budaka* (planchas laterales). Llevaron las partes componentes a la playa con objeto de hacer el *yowaga* (ponerlas y amarrarlas juntas).

»Las gentes de Kudayuri hicieron su canoa en la aldea. Mokatuboda, el jefe de la aldea Kudayuri, les ordenó hacerlo así. Ellos se enfadaron: "La canoa es muy pesada. ¿Quién la llevará a la playa?" Él dijo: "No, no es eso; saldrá bien. Amarraré mi *waga* en la aldea." Se negó a trasladar la canoa, que siguió en el poblado. Las otras gentes ajustaron las distintas piezas de

sus canoas en la playa. Las ataron con la liana *wayugo* en la playa; él amarró la suya en el poblado. Ellos pintaron sus canoas de negro en la playa; él ennegreció la suya en la aldea. Ellos hicieron el *youlala* (pintado rojo y blanco) en la playa; él hizo el *youlala* en la aldea. Ellos cosieron las velas en la playa; él lo hizo en la aldea. Ellos fijaron el mástil y el aparejo en la playa; él en la aldea. Después de esto los hombres de Kitava hicieron la *tasasoria* (regata de prueba) y el *kabigidoya* (visita ceremonial de presentación), pero la canoa de Kudayuri no hizo ninguna de las dos cosas.

«Pronto todos los hombres de Kitava ordenaron a sus mujeres que les prepararan alimentos. Un día las mujeres pusieron los alimentos, las *gugu'a* (pertenencias personales) y los *pari* (regalos y bienes comerciables) en la canoa. La gente de Kudayuri tenía todas estas cosas en la canoa, en la aldea. El dirigente de Kudayuri, Mokatuboda, les pidió a todos sus hermanos menores y a todos los miembros de la tripulación que le trajeran algunos de sus *pari* y celebró una magia sobre ellos y los envolvió en un *lilava* (paquete mágico).

»Las gentes de las otras aldeas fueron a la playa; los *usagelu* (miembros de la tripulación) montaron en sus respectivas canoas. El hombre de Kudayuri ordenó a su tripulación que montara en su canoa en la aldea. Los de las otras aldeas levantaron el mástil en la costa; él levantó el mástil en el poblado. Ellos prepararon el aparejo en la costa; él preparó el aparejo en el poblado. Ellos izaron la vela en el mar; él dijo: "Izad la vela" y sus compañeros izaron la vela. Él dijo: "Ocupad todo el mundo vuestros puestos!" Fue al interior de su casa, tomó su *ligogu* (azuela), tomó un poco de aceite de coco, tomó un bastón. Dijo unas palabras mágicas sobre la azuela, sobre el aceite de coco. Salió de la casa, se acercó a la canoa. Un perrito suyo, llamado Tokulubweydoga, saltó dentro de la canoa.[2] Dijo a su tripulación: "Subid más la vela." Ellos tiraron de la driza. Restregó el bastón con el aceite de coco. Golpeó con el bastón los calzos de la canoa. Luego golpeó con el *ligogu* el *u'ula* de su canoa y la *dobwana* (es decir, ambos extremos de la canoa). Saltó dentro de la canoa, se sentó y ¡la canoa voló!

«Tenía una roca delante. Partió la roca en dos y voló por en medio. Él se inclinó, miró; sus compañeros (es decir, las otras canoas de Kitava) navegaban por el mar. Dijo a sus hermanos menores: "¡Achicad el agua, echadla fuera!" Los que navegaban sobre la tierra pensaron que este agua que ellos arrojaban desde arriba era lluvia.

«Ellos (las otras canoas) navegaron a Girilisa, vieron una ca-

2. El lector se percatará de que éste es el mismo nombre que lleva otro perro mítico, también del clan lukuba como todos los perros, el perro al que se remonta los orígenes de la magia *kayga'u*. *Cf.* capítulo X, apartado V.

noa anclada allí. Dijeron: "¿Esa canoa es de Dobu?" Así lo pensaban, quería hacer *lebu* (tomar por la fuerza, pero no necesariamente como un acto hostil) con las conchas de *buna* (grandes cauris) de las gentes de Dobu. Entonces vieron al perro andando por la playa. Dijeron: "¡Wi-i-i! ¡Es Tokulubweydoga, el perro de lukuba! Esta es la canoa que amarraron en la aldea, en la aldea de Kudayuri. ¿Por qué camino ha venido? ¡Estaba anclada en la jungla!" Se acercaron a las gentes de Kudayuri, hablaron: "¿Por qué camino habéis venido?" Oh, hemos venido junto con vosotros (por el mismo camino)." "Llovió. ¿Llovió sobre vosotros?" "¡Oh, sí que me llovió!"

»Al día siguiente ellos (los hombres de las otras aldeas de Kitava) navegaron a Vakuta y desembarcaron. Hicieron su Kula. AI día siguiente navegaron y él (Mokatuboda) permaneció en Vakuta. Cuando ellos desaparecieron en el mar su canoa voló. Voló desde Vakuta. Cuando ellos (los otros) llegaron a Gumasila, él estaba allí en el promontorio de Lububuyama. Dijeron: "Esta canoa es como la canoa de nuestros compañeros", y salió el perro. "Este es el perro del clan lukuba de Kudayuri." Otra vez le preguntaron el camino por el que había venido; él dijo que había venido por el mismo camino que ellos. Hicieron el Kula en Gumasila. Él dijo: "Vosotros salís primero, yo saldré después." Ellos estaban atónitos. "¿Por qué camino navega él?" Durmieron en Gumasila.

»Al día siguiente navegaron a Tewara, llegaron a la playa de Kadimwatu. Vieron a su canoa anclada allí, el perro salió y corrió por la playa. Hablaron con los hombres de Kudayuri. "¿Cómo habéis venido hasta aquí?" "Hemos venido con vosotros, hemos venido por el mismo camino." Hicieron el Kula en Tewara. Al día siguiente navegaron a Bwayowa (aldea del distrito de Dobu). Él voló y se ancló en la playa de Sarubwoyna. Ellos llegaron allí, vieron: "Oh, mirad la canoa, ¿son pescadores de Dobu?" El perro salió. Reconocieron al perro. Le preguntaron (a Mokatuboda) por qué camino había venido: "Vine con vosotros, me fondeé aquí." Fueron a la aldea de Bwayowa, hicieron el Kula en la aldea, cargaron las canoas. Al partir recibieron regalos de las gentes de Dobu y los hombres de Kitava navegaron en viaje de regreso. Ellos partieron primero y él voló por los aires.»

En el viaje de regreso, en cada etapa lo encontraron que había llegado primero y le preguntaron por qué camino había ido y él les contestó con alguna respuesta como las anteriores.

«De Giribwa navegaron a Kitava; él se quedó en Giribwa; salió de Giribwa volando; fue a Kitava, a la playa. Sus *gugu'a* (pertenencias personales) habían sido llevadas a la aldea cuando sus compañeros llegaron remando y vieron su canoa anclada y el perro corriendo por la playa. Todos los demás hombres estaban enfadados porque su canoa volaba.

«Permanecieron en Kitava. Al año siguiente hicieron sus huertos todos los hombres de Kitava. El sol era muy fuerte, no había lluvia en absoluto. El sol quemaba los huertos. Este hombre (el dirigente de Kudayuri, Mokatuboda) fue al huerto. Estuvo allí, hizo *bulubwalata* (magia maléfica). Vino una nubecilla y llovió sólo sobre su huerto, y el sol quemaba los huertos de los demás. Ellos (los otros hombres de Kitava) fueron y vieron sus huertos. Llegaron y vieron que todo estaba muerto, que el sol ya los había quemado. Fueron al huerto de él y todo estaba húmedo: ñames, *taitu*, taros, todo estaba hermoso. Dijeron: "Vamos a golpearlo hasta que se muera. Luego recitaremos alguna magia sobre las nubes y lloverá en nuestros huertos."

»El hombre de Kudayuri (es decir, Mokatuboda) no les dio la verdadera magia, la magia eficaz; no les dio la magia *ligogu* (azuela); no les dio la magia *kunisalili* (magia de la lluvia); no les dio la magia *wayugo* (liana de amarrar), del aceite de coco y del bastón. Toweyre'i, su hermano menor, creyó que él ya había recibido la magia, pero estaba equivocado. El hermano mayor le dio solamente una parte de la magia, guardándose la verdadera.

«Vinieron (a la casa de Mokatuboda, el dirigente de Kudakuri), él estaba en su aldea. Sus hermanos y sobrinos maternos afilaron las lanzas, le dieron, murió.

«Al año siguiente decidieron hacer una gran expedición kula a Dobu. La vieja *waga* cortada y amarrada por Mokatuboda ya no servía, las amarraduras se habían deteriorado. Entonces Toweyre'i, el hermano menor, cortó una nueva para reemplazar a la vieja. Las gentes de Kumwageya y Lalela (las otras aldeas de Kitava) oyeron que Toweyre'i cortaba su *waga* y también cortaron las suyas. Compusieron las piezas y amarraron las canoas en la playa. Toweyre'i lo hizo en la aldea.»

Aquí la narración indígena enumera cada detalle de la construcción de la canoa, señalando el contraste entre los otros hombres de Kitava que trabajan en la playa y Toweyre'i que construye su canoa en la aldea de Kudayuri. Es una exacta reproducción de lo que se dijo al principio, cuando Mokatuboda construía su canoa, y no lo repetiré. El relato llega al momento crítico en que todos los miembros de la tripulación están colocados en sus puestos, listos para volar.

«Toweyre'i entró en la casa e hizo la magia sobre la azuela y el aceite de coco. Salió, untando un bastón con el aceite golpeó los calzos de la canoa. Entonces hizo como hiciera su hermano mayor. Golpeó los dos extremos de la embarcación con la azuela. Saltó dentro de la canoa y se sentó; pero la *waga* no voló. Toweyre'i entró en la casa y lloró por su hermano mayor a quien él había asesinado; lo había asesinado sin saber su magia. Las gentes de Kumwageya y Lalela fueron a Dobu e hicieron su Kula. Las gentes de Kudayuri se quedaron en la aldea.

«Las tres hermanas estaban enfadadas con Toweyre'i porque había asesinado al hermano mayor y no había aprendido su magia. Ellas mismas habían aprendido las magias del *ligogu* y del *wayugo;* las tenían en sus *lopoula* (vientres). Podían volar por el aire, eran *yoyova.* Vivieron en Kitava, en la cima del monte Botigale. Dijeron: "Vámonos de Kitava y volemos lejos." Volaron por los aires. Una de ellas, Na'ukuwakula, voló hacia el oeste atravesando por el pasaje marítimo de Dikuwa'i (en algún punto occidental de las Trobriand); llegó a Simsim (una de las Lousançay). Allí se transformó en una piedra y se quedó en el mar.

»Las otras dos volaron primero (hacia el oeste) a la playa de Yalumugwa (en la costa oriental de Boyowa). Allí trataron de horadar la roca de coral llamada Yakayba; era demasiado dura. Se fueron (más hacia el sur por la costa oriental) a través del pasaje de Vilasasa y trataron de horadar la roca de Kuyaluya; era demasiado dura. Se fueron (más hacia el sur) y trataron de horadar la roca de Kuwakasi; era demasiado dura. Se fueron (más hacia el sur). Trataron de horadar la roca de Giribwa. Lo consiguieron. Esta es la razón por la que ahora existe un pasaje marítimo entre Giribwa (los estrechos que separan la gran isla de Boyowa de Vakuta).

«Volaron (más hacia el sur) hacia Dobu. Llegaron a la isla de Tewara. Llegaron a la playa de Kadimwatu, entre las islas de Tewara y Uwama. Fueron a Dobu; viajaron más hacia el sur, al promontorio de Saramwa (cerca de la isla de Dobu). Dijeron: "¿Damos la vuelta a la punta o la horadamos?" Dieron la vuelta a la punta. Encontraron otro obstáculo y lo horadaron, creando los estrechos de Dowson). Volvieron atrás, regresaron atrás, regresaron y se instalaron cerca de Tewara. Se convirtieron en piedras; están en el mar. Una de ellas tiene los ojos hacia Dobu, esta es Murumweyri'a; come hombres y los Dobu son caníbales. La otra, Kayguremwo, no come hombres y tiene la cara vuelta hacia Boyowa. La gente de Boyowa no come hombres.»

Esta historia es absolutamente clara en sus rasgos generales y muy dramática, y todos sus incidentes así como la forma en que se desarrollan tienen un gran grado de consistencia y de motivaciones psicológicas. Es éste quizá, de todos los mitos de esta parte del mundo que llegaron a mis oídos, el que más se cuenta. También es un buen ejemplo de lo que antes se dijo en el apartado II. A saber, que las condiciones sociológicas y culturales del tiempo actual también se reflejan en las narraciones míticas. La única excepción es la eficacia mucho mayor de la magia en el mundo del mito. La historia de Kudayuri, por una parte, describe minuciosamente las condiciones sociológicas de los héroes, sus ocupaciones y problemas, y nada de ello di-

fiere de lo actual. Por otro lado, muestra al héroe dotado de poderes ciertamente anormales, tal su magia de constructor de canoas o de provocar la lluvia. No puede afirmarse de forma más convincente a como se hace en esta narración que el pleno conocimiento de la magia adecuada es el único responsable de estos poderes sobrenaturales.

En la enumeración de los diversos detalles de la vida tribal este mito es, sin duda, una fuente de información etnográfica. Sus afirmaciones, cuando se completan y explicitan en los comentarios indígenas, contienen buena parte de lo que se necesita saber sobre estructura social, tecnología, organización para la construcción de la canoa, navegación y el Kula. Si se siguen al detalle, los incidentes de esta narración nos ponen al corriente, por ejemplo, de las divisiones en clanes; del origen y el carácter local de estos últimos; de la propiedad de la magia y su relación con el grupo totémico. En casi todas las narraciones mitológicas de las Trobriand se especifican el clan, el subclán y la localidad de los héroes. En la versión anterior vemos que los héroes emergieron en un cierto punto y que fueron ellos mismos quienes emergieron del subsuelo, es decir, que son los primeros representantes sobre la superficie de la tierra de un subclán totémico. En las otras dos versiones este punto no se afirma de manera explícita, aunque yo creo que iba implícito en los incidentes del mito porque, obviamente, la canoa voladora se construía por primera vez, así como por última. En otras versiones se me dijo que el agujero por el que emergió este subclán también se llamaba Kudayuri y que el nombre de su sistema mágico es Viluvayaba.

Pasando a la siguiente parte del relato, encontramos una descripción de la construcción de canoas y ésta se me dio en las tres versiones con el mismo detalle. Además, si sustituyéramos aquí las frases cortas por una relación completa de lo que sucede, tal como podría explicarlo cualquier informador indígena inteligente; si por cada palabra que describe las etapas de la construcción de la canoa insertáramos una descripción completa del proceso al que estas palabras sustituyen, tendríamos en este mito una descripción etnográfica casi completa de la construcción de canoas. Veríamos que las piezas de la canoa se unen, atan, calafatean, pintan, aparejan y proveen de vela hasta que están listas para la botadura. Junto a la sucesiva enumeración de las etapas técnicas, tenemos en este mito una clara pintura del papel que desempeña el dirigente, que es el propietario nominal de la canoa y quien la nombra como su canoa y al mismo tiempo dirige la construcción; decide por encima de los deseos de los demás y es responsable de la magia. Tenemos incluso la mención del *tasasoria* y el *kabigidoya*, y diversas alusiones a la expedición kula de la que, en este mito, la construcción de la canoa aparece como una etapa preliminar. Las frecuentes re-

peticiones tediosas y el enunciado de acontecimientos que se siguen según un orden normal, interesante como datos del folklore, no son menos valiosos como documentos etnográficos y como ilustraciones de la actitud indígena ante las costumbres. Haciendo un inciso, este rasgo de la mitología indígena muestra que la tarea de servir como informador etnográfico no es tan extraña y difícil para un indígena como a primera vista pudiera parecer. Está acostumbrado a recitar, una vez tras otra, en sus propias narraciones, las diversas etapas de los procedimientos reglados por las costumbres, y lo hace con una minuciosidad e integridad casi pedantes, y es tarea fácil para él transferir estas cualidades de sus narraciones cuando se le pide que las utilice al servicio de la Etnografía.

El efecto dramático del climax de esta historia, el inesperado vuelo de la canoa, está muy resaltado en toda la narración y se me contó en las tres versiones. En todas ellas, los miembros de la tripulación han de pasar por las numerosas etapas preparatorias de la navegación. Y el paralelo que se traza entre el procedimiento razonable, en la playa, de sus compañeros y la absurda manera de prepararse en medio de la aldea, a unos cuantos cientos de pies por encima del mar, hace la tensión más palpable y el súbito desenlace más efectivo. También en todas las narraciones de este mito la magia se celebra justamente antes de volar y su celebración se menciona explícitamente y se incluye como un episodio importante de la historia.

El incidente de achicar el agua de una canoa que nunca ha estado en contacto con el mar parece presentar alguna incoherencia. Sin embargo, si recordamos que se echa agua en la canoa mientras se construye, con objeto de evitar que se seque y en consecuencia se parta, resquebraje y deforme, la incoherencia desaparece. Debo añadir que el incidente de achicar y la lluvia sólo aparece en una de mis tres versiones.

El episodio del perro es más significativo e importante para los indígenas, y se menciona en las tres versiones. El perro es el animal del clan lukuba; es decir, los indígenas dicen que el perro es un lukuba, como el cerdo un malasi y la iguana una lukulabuta. En varias historias sobre los orígenes y los diversos rangos de los clanes, cada uno de ellos está representado por su animal totémico. Así, la iguana es el primero en emerger del subsuelo. Por lo tanto, el lukulabuta es el clan más antiguo. El perro y el cerdo se disputan entre ellos la prioridad de rango, basando el perro sus derechos en su anterior aparición sobre la tierra, pues es inmediatamente posterior a la iguana; el cerdo se hace valer en virtud de no comer cosas sucias. El cerdo acabó triunfando y, por lo tanto, el clan malasi está considerado como el clan de mayor rango, aunque sólo lo alcanzó uno de sus subclanes, el tabalu de Omarakana. El incidente de hacer *lebu* (toma por la fuerza) con algunos adornos de los dobueses hace

referencia a la costumbre de utilizar una violencia amistosa en algunas transacciones kula (véase el cap. XIV, apart. II).

En la segunda parte de la historia, de nuevo encontramos al héroe dotado con poderes mágicos muy superiores a los de los actuales brujos. Éstos pueden provocar la lluvia o detener las nubes, pero él es capaz de crear una nubecilla que llueve copiosamente sobre su huerto y deja que los demás se marchiten por el sol. Este arte de la narración no tiene nada que ver con el asunto de la canoa y a nosotros sólo nos interesa en la medida en que muestra, otra vez, lo que para los indígenas aparece como la única fuente de los poderes sobrenaturales de nuestro héroe.

Los motivos que conducen al asesinato de Mokatuboda no se afirman desforma explícita en la narración. Por regla general, ningún mito penetra demasiado en el lado subjetivo de los acontecimientos. Pero la insistencia, de hecho aburrida, sobre cómo los otros hombres de Kitava encuentran constantemente a la canoa de Kudayuri adelantándolos, sobre cómo están atónitos y furiosos, queda claro que su logro le ha ganado a Mokatuboda muchos enemigos. Lo que no se explica fácilmente es el hecho de que no lo asesinen los otros hombres de Kitava, sino sus propios parientes. Una de las versiones menciona a sus hermanos y a los hijos de sus hermanas como los asesinos. Otra afirma que la gente de Kitava preguntó a Toweyre'i, el hermano menor, si ya había adquirido la magia para volar y la magia de la lluvia, y sólo después de recibir respuesta afirmativa es cuando muere Mokatuboda, asesinado por su hermano menor en connivencia con otras gentes. Una variante de interés que se añade a esta versión dice que Toweyre'i mató a su hermano mayor en el huerto. Entonces vuelve a la aldea e informa a los hijos de Mokatuboda y les aconseja que recojan el cuerpo, le presten las atenciones funerarias y lo preparen para enterrarlo. Entonces él mismo prepara el *sagali,* el gran reparto funerario de alimentos. En esto encontramos un importante documento sobre las costumbres e ideas indígenas. Toweyre'i, a pesar de haber asesinado a su hermano, sigue siendo la persona que tiene que preparar los funerales, actuar como maestro de ceremonias y pagar por las funciones que celebran los demás. El personalmente no puede tocar el cadáver, ni lamentarse ni participar en el entierro; sin embargo, como pariente más próximo del difunto, es quien ha sufrido la pérdida, aquel a quien —por así decirlo— se le ha amputado un miembro. El individuo a quien se le ha muerto su hermano no puede lamentarse más de lo que podría hacerlo por sí mismo.[3] Volviendo a los motivos del ase-

3. *Cf.* profesor C. G. SELIGMAN, *The Melanesians,* capítulo LIV, «Burial and Mourning Ceremonies» (entre los indígenas de las islas Trobriand, de Woodlark y de las Marshall Bennett).

sinato, teniendo en cuenta que según todas las versiones fue llevado a cabo por el propio pariente de Mokatuboda con la aprobación de los otros hombres, la envidia, la ambición, el deseo de suceder al dirigente en su dignidad debieron mezclarse junto con el despecho. En realidad, vemos que Toweyre'i procede confiadamente a celebrar la magia y sólo rompe en lamentos luego de descubrir que ha sido engañado.

Ahora llegamos a uno de los episodios más notables de todo el mito, el que establece una conexión entre las *yoyova*, o brujas voladoras, y la canoa voladora y la rapidez de la canoa tal como la imparte la magia. En los conjuros de la velocidad hay frecuentes alusiones a las *yoyova* o *mulukwausi.* Esto puede verse claramente en el conjuro *wayugo* ya expuesto (cap. V, apart. III) y que todavía tiene que analizarse desde el punto de vista lingüístico (cap. XVIII, apart. II al IV). El *kariyala* (augurio, véase cap. XVII, apart. VII) del conjuro *wayugo* consiste en estrellas fugaces, es decir, en que cuando se celebra un rito *wayugo* por la noche sobre los rollos de la liana haya estrellas que estén cayendo en el cielo. Y además, cuando muere un mago que sabe este sistema de magia, se verán estrellas fugaces. Ahora bien, como hemos visto (cap. X, apart. I), las estrellas fugaces son *mulukwausi* en pleno vuelo.

En esta historia de Kudayuri vemos el fundamento mitológico de esta asociación. La misma magia que permitió a la canoa navegar por los aires, dio a las hermanas Kudayuri el poder para ser *mulukwausi* y volar. En este mito también están dotadas con el poder de abrirse paso entre las rocas, poder que comparten con la canoa, que partió una roca nada más salir del poblado. Las tres hermanas horadan rocas y separan la tierra en diversos lugares. Mis comentaristas indígenas me aseguraron que cuando la canoa visitó por primera vez Giribwa y Kadimwatu, al principio de este mito, la tierra todavía estaba unida en estos lugares y había una playa en cada uno de ellos. Las *mulukwausi* trataron de horadar Boyowa en diversos lugares de la costa oriental, pero sólo lo consiguieron en Giribwa. Por esto, el mito tiene el sello arcaico de referirse a profundos cambios en la configuración del paisaje. Las dos hermanas, que vuelan hacia el sur, vuelven desde el punto más alejado y se instalan cerca de Tewara, en lo que hay cierta analogía con otros mitos en que los héroes procedentes de las islas Marshall Bennet se instalan en algún lugar entre las Amphlett y Dobu. Una de ellas tiene los ojos hacia el Norte, hacia los pueblos no caníbales de Boyowa, y se dice que es contraria al canibalismo. Probablemente esto es una especie de explicación mitológica de la que hay una analogía con otro mito que expondremos de forma resumida, el de Atu'a'ine y Aturamo'a, y otra todavía más clara en un mito sobre los orígenes del canibalismo, que no puedo citar aquí.

Hasta ahora, en todas estas tradiciones los héroes pertenecían al clan lukuba. A él pertenecen Gere'u, Tokosikuna, la familia Kudayuri y su perro, y también el perro Tokulubwaydoga del mito narrado en el capítulo X, apartado V. Debo añadir que, en algunas leyendas que me han contado sobre el origen de la Humanidad, este clan es el primero en salir del subsuelo y, en otras, emerge el segundo pero como el clan de más alto rango, aunque en esto tiene que ceder el paso al malasi. El mayor héroe civilizador de Kiriwina, el matador de ogros Tudava, pertenece también al clan lukuba. Incluso hay un hecho histórico que confirma esta primacía mitológica y el subsiguiente eclipse. Hace seis o siete generaciones los lukuba eran el clan dirigente en Vakuta y luego tuvieron que ceder la jefatura de este lugar al clan malasi, cuando el subclán tabula, los jefes malasi de mayor rango en Kiriwina, emigraron hacia el Sur y se establecieron en Vakuta. En los mitos aquí citados, los lukuba son dirigentes constructores de canoas, marinos y aventureros, es decir, con una excepción, la de Tokosikuna que, aunque excelente en todos los demás aspectos, no sabe nada sobre la construcción de canoas.

V. [*OTROS MITOS*]

Vayamos ahora al último centro mitológico mencionado y, dando un gran salto desde las Marshall Bennett, volvamos a Tewara y a su mito sobre el origen del Kula. Relataré este mito en una traducción que sigue muy de cerca el relato original, conseguido en kiriwiniano de un informador de Obaraku. Tuve la oportunidad de verificar y corregir su narración gracias a la información obtenida de un indígena de Sanaro'a en *pidgin-English.*

LA HISTORIA DE KASABWAYBWAYRETA Y GUMAKARAKEDAKEDA

«Kasabwaybwayreta vivía en Tewara. Tuvo noticia de la fama de un *soulava* (collar de espóndilos) que se encontraba (retenido) en Wawela. Su nombre era Gumakarakedakeda. Dijo a sus hijos: "Vámonos a Wawela, hagamos el Kula para conseguir ese *soulava."* Metió en su canoa cocos sin madurar, nuez de betel sin desarrollar y bananas verdes.

«Fueron a Wawela; anclaron en Wawela. Los hijos fueron a la costa, fueron a conseguir el Gumakarakedakeda. Él permaneció en la canoa. Su hijo ofreció comida, ellos (los de Wawela) la rehusaron. Kasabwaybwayreta pronunció un hechizo sobre la nuez de betel: se amarilleó (se puso madura); pronunció el hechizo sobre el coco: el blando pericarpio se hinchó; hechizó las bananas: maduraron. Se quitó el pelo, su pelo gris; su piel

arrugada se quedó en la canoa. Se levantó, fue, hizo una ofrenda *pokala* de alimentos, recibió el valioso collar como regalo kula, porque ahora era un hombre hermoso. Fue, lo dejó, lo metió entre su pelo. Vino a la canoa, cogió su cubierta (la piel que había mudado); se vistió, puso las arrugas, los cabellos grises, se quedó.

«Llegaron sus hijos, ocuparon sus puestos en la canoa, navegaron hacia Giribwa. Él llamó a su nieto: "Oh, mi nieto, ven aquí, busca mis piojos." El nieto se acercó a su lado. Kasabwaybwayreta habló diciéndole: "Mi nieto, coge los piojos de en-medio (del pelo)." El nieto abrió el pelo; vio el valioso collar Gumakarakedakeda reposando entre el pelo de Kasabwaybwayreta. "Eh...", y dirigiéndose a su padre le dijo: Padre, Kasabwaybwayreta ya consiguió el Gumakarakedakeda." "¡Oh, no, no lo consiguió! Yo soy un jefe, soy hermoso y no he conseguido la joya. ¿De verdad hubiera conseguido la joya este viejo arrugado? ¡Por supuesto que no!" "Ciertamente, padre, él ya la ha conseguido. La he visto; está metida entre su pelo."

«Todas las vasijas de agua estaban ya vacías; el hijo fue a la canoa volcó el agua para que saliera y sólo quedaban las vasijas (hechas de cáscaras de coco) vacías. Más tarde navegaron a una isla, Gabula (Gabuwana en la lengua de las Amphlett y Dobu). Este hombre, Kasabwaybwayreta, quiso agua y le habló a su hijo. Este hombre levantó las vasijas de agua; no, estaban vacías. Fueron a la playa de Gabula, los *usagelu* (miembros de la tripulación) excavaron agujeros para buscar agua (en la playa). Este hombre permaneció en la canoa y llamó: "¡Oh, nieto, tráeme aquí el agua, ve allí y ponme agua!" El nieto dijo: "No, ven aquí y ponte (tú mismo)." Más tarde se pusieron agua, acabaron y Kasabwaybwayreta vino. Ellos ensuciaron el agua, el agua estaba sucia. Él se sentó, esperó.

«Se fueron, partieron en la canoa. Kasabwaybwayreta llamó: "¡Oh, nieto, ¿por qué me dejas?" Habló el hijo: ¡Creo que has conseguido el Gumakarakedakeda!" "¡Oh, pronto, en cuanto lleguemos a la aldea, te lo daré!" "¡Oh, no! ¡Tú te quedas y yo me voy!" Él cogió una piedra, una binabina, este hombre llamado Kasabwaybwayreta, y la arrojó de tal forma que hubiera podido hacerle un agujero a la canoa y los hombres hubieran tenido que tirarse al mar. ¡No!, ellos se alejaron, se fueron, esta piedra se levantó, ha formado una isla en el mar. Ellos se fueron, anclaron en Tewara. Ellos (los aldeanos) preguntaron: ¿Y dónde está Kasabwaybwayreta?" "¡Oh, su hijo se enfadó con él, había conseguido el Gumakarakedakeda!"

«Bueno, entonces este hombre Kasabwaybwayreta permaneció en la isla Gabula. Vio acercarse al Tokom'mwawa (el lucero del atardecer). Dijo: "¡Amigo, ven aquí, déjame entrar en tu canoa!" "¡Oh, no, yo voy a otra parte." Luego vino Kaylateku (Sirio). Él le pidió: "Déjame ir contigo." Se negó. Luego vino

Kayyousi (la Cruz del Sur). Kasabwaybwayreta quería ir con ella. Ella se negó. Luego vino Umnakayva'u (Alfa y Beta del Centauro). Él quería un lugar en su canoa. Se negó. Luego vino Kibi (tres estrellas muy distintas que no forman constelación en nuestros mapas del cielo). También se negó a llevar a Kasabwaybwayreta. Luego vino Uluwa (las Pléyades). Kasabwaybwayreta quería ir con ella. Uluwa dijo: "Espera, mira, luego vendrá Kaykiyadiga, él te llevará." Luego vino Kaykiyadiga (las tres estrellas centrales del cinturón de Orión). Kasabwaybwayreta le pidió: "Amigo, ¿por qué camino te vas?" "Descenderé en la cima de la montaña Taryebutu. Descenderé y me iré." "Amigo, ven aquí, déjame sentar (encima tuyo)." "Oh, ven; mira, en un lado hay una *va'i* (pastinaca), al otro lado un *lo'u* (pez con espinas venenosas); ¡si te sientas en medio estarás bien! ¿Dónde está tu aldea?" "Mi aldea es Tewara." ¿Qué se yergue en el lugar de tu aldea?" "En el lugar de mi aldea se yergue un árbol *busa."*

«Fueron allí. Ya tenían la aldea de Kasabwaybwayreta justo debajo de ellos. Él hechizó el árbol *busa,* que se elevó derecho hacia el cielo. Kasabwaybwayreta cambió de lugar (del cinturón de Orión al árbol), se colocó en el árbol *busa.* Habló: "Oh, amigo mío, rompe este collar. Una parte te la daré a ti; otra parte la llevaré a Tewara." Le dio una parte a su compañero. El árbol *busa* descendió a tierra. Él estaba enfadado porque su hijo le había dejado. Se metió en el subsuelo. Estuvo allí mucho tiempo. Vinieron los perros y escarbaron y escarbaron. Lo desenterraron. Salió felizmente, convirtiéndose en un *tauva'u* (espíritu maligno, véase capítulo II, apartado VII). Golpea a los seres humanos. Esta es la razón por la que Tewara es la aldea de los hechiceros y las brujas; por culpa de Kasabwaybwayreta.»

Para aclarar esta narración algo oscura se precisa un breve comentario. La primera parte cuenta la historia de una expedición kula en la que toman parte el héroe, su hijo, su nieto y otros tripulantes. Su hijo lleva con él buenos alimentos, frescos, para hacer la ofrenda de solicitud y de esta manera tentar a sus asociados a que le regalen el famoso collar. El hijo es joven a la vez que un jefe renombrado. Las últimas etapas son más claras; mediante magia el héroe se transforma en un joven, un hombre atractivo, y hace que sus frutas malas y sin madurar se vuelvan espléndidos regalos que ofrecer a sus asociados. Obtiene el premio sin dificultad y se lo esconde en el pelo. Luego, en un momento de debilidad y por motivos imposibles de precisar para los comentaristas indígenas, se propone revelar la existencia del collar a su nieto. Muy probablemente el motivo es la vanidad. Su hijo y, probablemente, también los otros compañeros se enfadan mucho y le preparan una trampa. Arreglan las cosas de manera que tenga que ir a la playa de Gabula para buscar su propia agua. Cuando ya tienen su agua y mientras él la está

excavando se marchan, dejándolo en el banco de arena. Como Polifemo después que escapa la expedición de Ulises, lanza una piedra a la canoa traicionera, pero yerra el blanco y se convierte en una roca que sobresale sobre el mar.

El episodio de su liberación por la estrella es bastante claro. Llegado a la aldea, hace con su magia que un árbol suba y, después de darle la mayor parte del collar a su liberador, desciende con la parte menor. Su ida al subsuelo y posterior conversión en *tauva'u* muestra lo amargado que se siente contra la Humanidad. Como de costumbre, la presencia de tal personalidad maléfica en la aldea marca a toda la comunidad y esta última produce hechiceros y brujas. Todos estos comentarios y adiciones los obtuve a base de interrogar de forma contradictoria a mi informante.

El informador Dobu de Sanaro'a introdujo una o dos variantes en la segunda parte de la narración. Según él, Kasabwaybwayreta se casa mientras está en el cielo y permanece allí el tiempo suficiente para tener tres hijos varones y dos hembras. Después que ha decidido descender de nuevo a la tierra, hace un agujero en el cielo, mira hacia abajo y ve el árbol de betel de su aldea. Entonces le habla a su hijo. «Cuando yo descienda tira de un extremo del collar.» Baja, por medio del collar, a la palmera betel y tira de un extremo de Gumakarakedaka, que se rompe, quedando el trozo mayor en el cielo y el más pequeño abajo con él. Llegado a la aldea prepara una fiesta e invita a todos los pobladores. Recita una magia sobre los alimentos y, luego que los han comido, los aldeanos se convierten en pájaros. Esta última acción está en completa armonía con la profesión de *touva'u* que asumía en la anterior versión del mito. Mi informante dobués también añadió, a manera de comentario, que los compañeros de Kasabwaybwayreta se enfadaron con él porque obtuvo el collar en Boyowa, lo que no estaba de acuerdo con la dirección en que se desplazan los collares en el Kula. Esto, sin embargo, es obviamente una racionalización de los sucesos del mito.

Comparando con ésta la historia previamente relatada de Tokosikuna, desde el primer momento observamos un claro parecido en diversos rasgos de ambas. En ambas los héroes comienzan siendo viejos y feos. Mediante sus poderes mágicos rejuvenecen en el curso de la historia, uno de forma permanente, el otro desprendiéndose de su piel con objeto de efectuar una transacción kula. En ambos casos el héroe es infinitamente superior en el Kula y de ahí nace la envidia y el odio de sus compañeros. Además, en ambas historias los compañeros deciden castigar al héroe, y la isla o el banco de arena de Gabwana es el lugar del castigo. Por último, en ambas el héroe se instala finalmente en el Sur, siendo sólo en un caso su lugar de origen, mientras que el otro emigra hacia allí desde las islas Marshall Bennett. Una anomalía del mito de Kasabwaybwayreta, a saber,

que logra el collar en el Norte, siendo la dirección normal de los collares que se desplacen del Sur hacia el Norte en esta región, hace sospechar que tal vez esta historia sea una transformación de la leyenda del hombre que hizo el Kula desde el Norte. Maltratado por sus compañeros se instaló en Tewara y se convirtió en un héroe civilizador local, siendo más tarde descrito como perteneciente a este lugar. No obstante, pudiera ser —y esta interpretación hipotética es mía y no obtenida de los indígenas— que las dos historias sean tan similares que puedan entenderse, obviamente, como variantes del mismo mito y no como tradiciones independientes.

VI. *[ANALISIS SOCIOLÓGICOS DE LOS MITOS]*

Todo esto sobre el análisis etnográfico de estos mitos. Volvamos ahora a las consideraciones sociológicas generales con que iniciamos la disgresión hacia la mitología. Ahora estamos mejor preparados para hacernos cargo de en qué medida y de qué manera influyen los mitos kula en las concepciones indígenas.

La principal fuerza social que gobierna toda la vida tribal pudiera describirse como la inercia de la costumbre, el amor por la uniformidad del comportamiento. El gran filósofo moral se equivocó cuando formuló su *imperativo categórico* que tenía que servir a los seres humanos como un principio-guía fundamental del comportamiento. Aconsejándonos que actuáramos de modo que nuestro comportamiento pudiera tomarse como modelo de la ley universal, invirtió el orden natural de las cosas. La verdadera norma que guía el comportamiento humano es ésta: «Lo que todo el mundo hace, lo que aparece como el modelo general de conducta, esto es lo cierto, moral y apropiado. Déjeseme mirar por encima del muro y ver qué hace mi vecino y tomarlo como norma para mi comportamiento.» Así actúan todos «los hombres de la calle» en nuestra propia sociedad, así ha actuado el ciudadano medio de cualquier sociedad de las edades pretéritas y así actúa el salvaje contemporáneo; y cuanto más bajo sea su nivel de desarrollo personal, más partidario será de las buenas maneras, las conveniencias y los principios, y más incomprensible y odioso le resultará el punto de vista no conformista. Los sistemas de filosofía social se han construido para explicar e interpretar este principio general. «La imitación» de Tarde, «la conciencia de la especie» de Gidding, «las ideas colectivas» de Durkheim y muchas otras concepciones, como «la conciencia social», «el alma de la nación», «el espíritu de cuerpo» y las ideas prevalecientes y muy de moda en nuestros días de «la sugestibilidad de las masas», «el instinto gregario», etc., etc., tratan de encubrir esta simple verdad empírica. La mayor parte

de estos sistemas, en especial los que evocan el fantasma del alma colectiva, en mi opinión son inútiles, en tanto que tratan de explicar en términos de una hipótesis lo que más de fundamental hay en la sociología y que, por tanto, no puede reducirse a ninguna otra cosa, sino que simplemente ha de reconocerse y aceptarse como la base de nuestra ciencia. Trenzar definiciones y juegos de palabras sobre términos no parece que vaya a llevar muy lejos en una nueva rama del saber donde, sobre todo, se precisa del conocimiento de los hechos.

Cualquiera que sean las interpretaciones técnicas que Se den a este principio, simplemente debemos señalar que la estricta adhesión a la costumbre, a lo que hacen los otros, es la regla de conducta fundamental de nuestros indígenas de las Trobriand. Un importante corolario a esta norma dice que el pasado es más importante que el presente. Lo que ha hecho el padre —o, como dirían los trobriandeses, el tío materno— es aún más importante como norma de comportamiento que lo que haya hecho el hermano. De forma instintiva, los trobriandeses buscan como guía el comportamiento de las generaciones pasadas. Por lo tanto, los acontecimientos que relatan los hechos, no de los antecesores inmediatos, sino de los míticos abuelos célebres, evidentemente deben tener un gran peso social. Se reverencian las historias de los importantes hechos del pasado porque pertenecen a las grandes generaciones míticas y porque están generalmente aceptadas como ciertas, puesto que todo el mundo las sabe y las cuenta. Con sus dos cualidades de antigüedad y universalidad, ejemplifican la rectitud y las buenas maneras.

Así, mediante la operación de lo que podría llamarse ley elemental de la sociología, el mito posee el valor normativo de fijar las costumbres, de sancionar los modos de comportamiento, de dar dignidad e importancia a las instituciones. De estas historias antiguas recibe el Kula su sello de gran importancia y valor. Las reglas del honor comercial, de la generosidad y del protocolo en todas sus operaciones adquieren a través de ellas su fuerza coactiva. Esto es lo que podemos llamar la influencia normativa del mito en la costumbre.

No obstante, el mito kula tiene otro atractivo. En el Kula nos encontramos con una clase de empresa donde las grandes posibilidades de éxito están muy influidas por la suerte. Un individuo, sea rico o pobre en número de asociados, puede, según su suerte, volver de una expedición con un botín relativamente grande o pequeño. Por eso la imaginación de los aventureros, como en todas las variedades de juegos, especula sobre los golpes de la suerte y las ganancias extraordinarias. Los mitos kula alimentan esta imaginación con historias de éxitos extraordinarios y, al mismo tiempo, muestran que está en manos del individuo conseguir esa suerte siempre que adquiera los conocimientos mágicos necesarios.

Ya he dicho antes que los acontecimientos mitológicos son distintos de los que ocurren hoy en día en la medida en que son extraordinarios y sobrenaturales. Esto acrecienta tanto su carácter de autoridad como su prestigio. Los pone delante de los indígenas como un modelo de conducta especialmente valiosa y como un ideal hacia el que tienden sus deseos.

VII. *[LA MAGIA, ESLABÓN ENTRE LO MITICO Y LO VERDADERO]*

Pero también dije antes que, siendo distinto, el mundo mítico no está separado del actual orden de los acontecimientos por una fosa infranqueable. Desde luego, aunque un ideal debe estar siempre más allá de lo que verdaderamente existe, no obstante, tiene que aparecer susceptible de conseguirse, si quiere ser completamente eficaz. Ahora bien, una vez que hemos entrado en contacto con sus historias podemos ver claramente lo que se quería decir cuando se afirmó que la magia actuaba como un eslabón entre lo mítico y la verdadera realidad. En el mito de la canoa voladora, por ejemplo, el logro sobrenatural de la canoa de- Kudayuri sólo se concibe como el más alto grado de la virtud de la velocidad que todavía hoy imparte la magia a las canoas. La herencia mágica del clan Kudayuri está todavía ahí, haciendo que las canoas naveguen de prisa. De haberse transmitido de forma completa, cualquier canoa actual podría verse volando como la mítica. También en los mitos kula. se cuenta que la magia da poderes sobrenaturales de belleza, fuerza e inmunidad frente al peligro. Los hechos mitológicos demuestran la veracidad de las pretensiones de la magia. Su validez se establece mediante una especie de experiencia mítica retrospectiva. Pero la magia tal como se practica hoy cumple la misma función, sólo que en un grado más bajo. Los indígenas creen profundamente que las fórmulas y los ritos de la magia *mwasila* hacen atractivos, irresistibles y a cubierto de peligros a quienes los realizan (compárese con el capítulo siguiente).

Otro rasgo que pone en contacto directo los hechos mitológicos con el actual estado de cosas es la sociología de los personajes míticos. Todos ellos están ligados a ciertas localidades, como lo están los actuales grupos locales. Pertenecen al mismo sistema de división totémica en clanes y subclanes que rige hoy. Por lo tanto, los miembros de un subclán o unidad local pueden alegar un héroe mítico como su antepasado directo y los miembros del clan pueden presumir de él como compañero de clan. De hecho, los mitos, como las canciones y los cuentos fantásticos, están «en posesión» de ciertos subclanes. Eso no quiere decir que las otras gentes deban abstenerse de contarlos, sino

que se supone que los miembros de ese subclán poseen un conocimiento más íntimo de los acontecimientos míticos y que son una autoridad para interpretarlos. Y desde luego es una regla que un mito es mejor conocido en su propia localidad, es decir, conocido con todos los detalles y libre de cualquier adulteración o de adiciones y mezclas no del todo auténticas.

Este mejor conocimiento puede comprenderse fácilmente si recordamos que, en las Trobriand, el mito suele estar conectado con la magia, y que esta última es una posesión que guarda determinados miembros del grupo local. Ahora bien, para conocer la magia y entenderla como se debe es necesario estar bien al tanto del mito. Esta es la razón por la que los mitos son mejor conocidos por el grupo local al que están ligados. En algunos casos, el grupo local no sólo practica la magia relacionada con el mito, sino que también cuida de la observancia de determinados ritos, ceremonias y tabús en relación con él. En este caso la sociología de los sucesos míticos está íntimamente ligada con la división social que actualmente existe. Pero incluso en mitos como éstos del Kula, que se han convertido en propiedad de todos los clanes y grupos locales dentro del distrito, las explicaciones del clan, subclán y aldea del héroe imponen a todo el mito su sello de actualidad y realidad. Codo con codo con la magia, la continuidad sociológica tiende puentes sobre el foso existente entre lo mítico y lo real. Y desde luego, la magia y la sociología funcionan a la par.

Hablé antes (al principio del apartado II) de la influencia vivificadora del mito sobre el paisaje. Aquí debe señalarse también que los rasgos míticamente modificados del paisaje dan testimonio, ante la mentalidad indígena, de la veracidad del mito. La palabra mítica tiene su sustancia en la colina y en la roca, en los cambios de las tierras y los mares. Los pasajes marítimos horadados, los grandes bloques partidos, los seres humanos petrificados, todas estas cosas acercan el mundo mitológico a los indígenas, lo hacen tangible y permanente. Por otro lado, la historia así de fuertemente ilustrada revive sobre el paisaje, lo llena de sucesos dramáticos que, fijados en un lugar para siempre, le dan un significado concreto. Con esto cerraré estas consideraciones generales sobre la mitología, aunque en las futuras investigaciones nos encontraremos constantemente con el mito y los hechos míticos.

VIII. [*LOS MONUMENTOS NATURALES Y EL CEREMONIAL RELIGIOSO*]

Volviendo a nuestro grupo, que ha pasado en su navegación el centro mítico de Tewara y se dirige hacia la isla de Sanaro'a,

lo primero que debemos contar de ellos nos conduce directamente a otra historia mitológica. Conforme los indígenas penetran en el distrito de Siayawawa, pasan frente a una piedra o roca llamada Sinatemubadiye'i. Yo no la he visto, pero los indígenas me cuentan que está situada entre manglares, en una cala sometida a las mareas. Como la piedra Gurewaya, antes mencionada, también goza de ciertos privilegios y recibe ofrendas.

Los indígenas no se demoran en este distrito sin importancia. Tienen ahora a la vista su meta final. Más allá del mar, aquí encerrado entre tierras como un lago, aparecen ante ellos las colinas de Dobu dominadas por el Koyava'u. A lo lejos, a la derecha conforme navegan hacia el sur, el gran flanco oriental del Koyava'u desciende hacia el mar formando un valle profundo; detrás de ellos se extiende la ancha planicie de Sanaro'a, con unos cuantos conos volcánicos en el extremo septentrional, y a lo lejos, a la izquierda, las montañas de Normanby desplegadas en una larga cadena. Navegan derechos hacia el sur, hacia la playa de Sarubwoyna, donde harán una pausa para un alto ritual con objeto de llevar a cabo los últimos preparativos y magias. Se dirigen hacia dos rocas negras que señalan el extremo septentrional de la playa de Sarubwoyna, situadas al principio y al final de una estrecha lengua de arena. Son las rocas Atu'a'ine y Aturamo'a, el más importante de los lugares tabú y al que los indígenas deben hacerle ofrendas cuando parten o llegan en una expedición kula. La roca entre los manglares de Siyawawa se relaciona con estas dos a través de una historia mítica. Las tres —dos hombres y una mujer que ahora se nos presentan petrificados— vinieron a este distrito desde algún lugar de «Omuyawa», es decir, desde la isla de Woodlark o las Marshall Bennett. Esta es la historia:

EL MITO DE ATU'A'INE, ATURAMO'A Y SINATEMUBADIYE'I

«Eran dos hermanos y una hermana. Primero vinieron a la cala llamada Kadawaga, en Siyawawa. La mujer perdió su peine. Dijo a sus hermanos: "Hermanos míos, se me ha caído el peine." Ellos le respondieron: "Bueno, volvamos a buscar tu peine." Lo encontró y lo cogió y al día siguiente dijo: "Bueno, me quedaré aquí, como Sinatemubadiye'i."

«Los hermanos siguieron. Cuando llegaron a la costa de la isla principal, Atu'a'ine dijo: "Aturamo'a, ¿cómo iremos? ¿Miraremos hacia el mar?" Dijo Aturamo'a: "Oh, no, miremos hacia la jungla." Aturamo'a fue delante, burlando a su hermano, porque era caníbal. Quería mirar hacia la jungla de manera que pudiese comer hombre. Así que Aturamo'a fue delante y sus ojos se dirigían hacia la jungla. Atu'a'ine volvió sus ojos, mirando sobre el mar, y dijo: "¿Por qué me engañas, Aturamo'a? Mientras yo miro hacia el mar, tú miras hacia la jungla." Aturamo'a

más tarde se volvió y vino hacia el mar. Habló: "Bueno, tú, Atu'a'ine, miras hacia el mar, yo miraré hacia la jungla." Este hombre, que se situó cerca de la jungla es un caníbal; el que se sentó cerca del mar es bueno.»

Esta versión breve del mito la obtuve en Sinaketa. La historia muestra a los tres personajes emigrando por razones desconocidas desde el Norte a este distrito. La hermana, luego de haber perdido el peine, decide quedarse en Siyawawa y se convierte en la roca Sinatemubadiye'i. Los hermanos sólo van pocas millas más lejos, para sufrir la misma transformación en el extremo septentrional de la playa de Sarubwoyna. Existe la característica distinción entre el caníbal y el no caníbal. Como la historia me la contaron en Boyowa, es decir, en el distrito en que no son comedores de hombres, la calificación de «bueno» se le aplica al héroe no caníbal, que se convirtió en la piedra más metida en el mar. La misma distinción se da en el mito previamente citado de las hermanas Kudayuri, que volaron a Dobu, y también se encuentra en la mitología sobre los orígenes del canibalismo, que no citaré aquí. La relación entre, por un lado, la jungla y el canibalismo y, por otro, entre el mar y la abstención de comer carne humana, es la misma que en el mito de las Kudayuri. En este mito, la piedra que mira hacia el sur es caníbal, mientras la que lo hace hacia el norte no lo es, y para los indígenas ésta es la razón por la que los de Dobu comen carne humana y los de Boyowa no. La descripción de una de estas rocas como comedor de hombres (*tokamlata'u)* no tiene mayor significado, sobre todo no está relacionada con la creencia de que ningún peligro especial rodee la roca.

La importancia de estas dos rocas, Atu'a'ine y Aturamo'a, radica, sin embargo, no tanto en el mito truncado como en el ritual que las envuelve. Así, las tres piedras reciben una ofrenda —*pokala*— consistente en un pedazo de coco, un ñame podrido, y un trozo de caña de azúcar y de banana. Conforme pasa la canoa, las ofrendas se colocan sobre la piedra o arrojan hacia ella con las palabras:

«Viejo (o en el caso de Sinatemubadiye'i, "vieja"), ahí va tu coco, tu caña de azúcar, tus bananas; tráeme buena suerte de manera que pueda ir y hacer pronto mi Kula en Tu'utauna.»

Las canoas de Boyowa hacen sus ofrendas cuando van hacia Dobu y las de Dobu cuando salen de Kula hacia el Norte, hacia Boyowa. Además de las ofrendas, en estas rocas se guardan ciertos tabús y observancias. Por eso, cualquier persona que pase cerca tiene que bañarse en el mar fuera de su canoa y los niños de las canoas deben mojarse con agua del mar. Esto se hace para prevenir enfermedades. El individuo que va por primera

vez de Kula a Dobu tiene prohibido comer en la vecindad de estas rocas. En estas cercanías ni los cerdos ni los cocos verdes se pueden colocar en el suelo, sino que deben colocarse sobre esteras. El novicio en el Kula tiene la obligación de ir al pie de Atu'a'ine y Aturamo'a y bañarse.

Los dobueses hacen *pokala* a otras cuantas piedras a las que los de Boyowa no les hacen ofrendas. La anteriormente mencionada roca de Gurewaya recibe su parte de los dobueses, que creen que si pasan cerca de ella sin hacer un *pokala* se cubrirán de erupción y morirán. Pasando por Gurewaya no pueden ponerse en pie en las canoas ni comer ninguna clase de alimentos cuando acampan en una playa a la vista de Gurewaya. Si lo hicieran, sufrirían el mal del mar, caerían dormidos y su canoa se vería arrastrada hacia lo desconocido. No sé si existirá en Dobu algún mito sobre la piedra Gurewaya. Existe la creencia de que una gran serpiente está enrollada en la cima de la roca y cuida de que se observen los tabús, y en caso de transgredirlos envía la enfermedad sobre ellos. Algunos de los tabús de Gurewaya también los guardan los de Boyowa, pero no sé exactamente cuáles.

De un informador dobués conseguí una serie de nombres de otras piedras similares situadas al este de Dobu, en la ruta hacia Tubetube. Así, en algún lugar del distrito de Du'a'u, hay una roca llamada Kokorakakedakeda. Además de ésta, cerca de un lugar llamado Mokaydokodoko, hay otra piedra, Tabudaya. Más al este, cerca de Bunama, una piedra pequeña llamada Sinada goza de cierto prestigio kula. En un punto de Sina'ena que no sé situar en el mapa hay una piedra llamada Taryadabwoyro, con ojos, nariz, piernas y cuartos traseros como los de un cerdo. A esta piedra se la llama «la madre de todos los cerdos» y el distrito de Sina'ena es famoso por su abundancia en estos animales.

El único fragmento mítico que he conseguido sobre estas piedras es el anteriormente citado. Como los dos mitos kula antes sacados a colación, es una historia de emigración del Norte hacia el Sur. En la narración no se hace alusión al Kula, pero como las piedras reciben *pokala* en el Kula, es evidente que tienen alguna relación con él. Para entender mejor estas relaciones debe comprenderse que ofrendas similares se hacen, en ciertas formas de magia, a los espíritus ancestrales y a los espíritus de los héroes civilizadores que fundaron la institución en que se practica la magia. Ello sugiere la conclusión de que Atu'a'ine y Aturamo'a son héroes del Kula, como Tokosikuna y Kasabwaybwayreta; y que su historia es otra variante del mito fundamental del Kula.

XIII. En la playa de Sarubwoyna

I. [LA MAGIA DE LA BELLEZA]

Cuando la flota de Sinaketa pasa las dos rocas míticas de Atu'a'ine y Atumaro'a, la meta final de la expedición ya se ha alcanzado. Porque delante de ellos se extiende, en un ancho espacio, las costas noroeste de los estrechos de Dowson donde, por la gran playa, se desperdigan las aldeas de Bwayowa, Tu'utauna y Deyde'i, a los pies del Koyava'u. A este último los habitantes de Boyowa le llaman Koyaviguna (la montaña final). Inmediatamente detrás de las dos rocas se extiende la playa de Sarubwoyna, su arena blanca y limpia ribeteando la curva de una pequeña bahía poco profunda. Este es el lugar donde las tripulaciones, acercándose a su destino final, tienen que hacer un alto para prepararse mágicamente antes de acercarse a sus asociados de Dobu. Igual que a la partida de Sinaketa se detienen durante algún tiempo en Muwa y realizan allí los últimos actos de los ritos y ceremonias que inauguran la expedición, de la misma manera es esta playa el lugar donde, una vez más, repasan sus fuerzas cuando el viaje está acabado.

Este es el lugar ya mencionado en el capítulo II, cuando al dar una descripción del distrito nos imaginábamos pasando cerca de esta playa y encontrándonos allí con una flota de canoas cuyas tripulaciones se ocupaban en misteriosas actividades. Dije entonces que podían verse hasta cien canoas fondeadas cerca de la playa y, desde luego, en una gran expedición *uvalaku* de otros tiempos ese número se alcanzaba fácilmente. Pues, en una estimación grosso modo, Sinaketa podría haber tenido unas veinte canoas; Vakuta se le hubiera añadido con unas cuarenta; las Amphlett con otras veinte; y otras veinte más de Tewara, Siywawa y Sanaroa. Por supuesto, algunas no hubieran tomado parte en el Kula, pero las hubieran seguido solamente por curiosidad, igual que en la gran expedición *uvalaku* que yo acompañé en 1918 de Dobu a Sinaketa, a las sesenta canoas de Dobu se les unieron otras doce de las Amphlett y casi otras tantas más de Vakuta.

Habiendo llegado los de Sinaketa a esta playa, se detienen ahora, amarran las canoas cerca de la costa, adornan sus personas y celebran toda una serie de ritos mágicos. En un breve espacio de tiempo celebran gran número de pequeños ritos acompañados de fórmulas, por lo general no muy largas. De hecho,

desde el momento en que llegan a Sarubwoyna hasta el momento de su entrada en el poblado, no dejan de hacer una u otra clase de actos mágicos, y el *toliwaga* nunca cesa de murmurar sus conjuros. Para el observador, se ofrece una actividad febril, un espectáculo que yo presencié en 1918 cuando asistí a una celebración análoga de la flota kula de Dobu al acercarse a Sinaketa.

La flota se detiene; se arrían las velas, se desmontan los mástiles, se amarran las canoas. El más viejo de cada canoa comienza a abrir las cestas y a sacar las pertenencias personales. Los más jóvenes corren a la costa y se proveen copiosamente de hojas que llevan a las canoas. Entonces los viejos vuelven a recitar las fórmulas mágicas sobre las hojas y sobre otras sustancias. En esto el *toliwaga* es asistido por los demás. Luego se lavan todos en agua del mar y se embadurnan con hojas preparadas. Se rompen cocos, se raspan, se preparan y se embadurnan la piel con la pasta resultante, que la engrasa y le da un aspecto brillante. Se canta un hechizo sobre un peine y se estira el pelo con él. Luego, con nuez de betel picada y mezclada con sal, se pintan dibujos decorativos por la cara, mientras que otros utilizan el *sayyaku*, un bastón de resina aromática, y dibujan líneas similares de color negro. La menta odorífica, que se encantó antes de la partida, se saca del pequeño receptáculo donde se preservó en aceite de coco. La hierba se inserta en los brazaletes mientras que unas cuantas gotas de aceite que caen al suelo se reparten por el cuerpo y por el *lilava*, el paquete mágico de *pari* (bienes comerciales).

Toda la magia que recae sobre los cosméticos indígenas es *mwasila* (magia kula) de la belleza. El fin primordial de estos conjuros es el mismo que tan claramente se expresa en el mito: hacer al hombre hermoso, atractivo e irresistible para su asociado kula. En el mito vimos cómo un viejo feo y desgarbado se transformaba por su magia en un joven radiante y encantador. Ahora bien, este episodio mítico no es más que una versión exagerada de lo que ocurre cada vez que se pronuncia la magia *mwasila* en la playa de Sarubwoyna o en otros puntos similares al aproximarse. Como mis informadores me contaron una y otra vez cuando me explicaban el significado de estos ritos:

«Aquí somos feos, comemos mal pescado, malos alimentos; nuestras caras permanecen feas. Queremos navegar a Dobu; guardaremos los tabús, no comeremos malos alimentos. Vamos a Sarubwoyna; nos lavamos; encantamos las hojas de *silasila;* encantamos los cocos; nos *patuma* (untamos); nos hacemos las pinturas rojas y negras; nos ponemos la hierba aromática *vana* (ornamentos de hierba de los brazaletes); llegamos a Dobu pareciendo hermosos. Nuestro asociado nos mira, ve que nuestras caras son hermosas; nos arroja el *vaygu'a.*»

Los malos pescados y los malos alimentos que se mencionan son los artículos tabú para quienes saben el *mwasila,* y un individuo puede, por ignorancia, quebrantar muchas veces este tabú.

No hay la menor duda de que la profunda creencia en la eficacia de la magia casi puede hacerla efectiva. Aunque los conjuros no pueden impartir verdadera belleza, no obstante, el sentimiento de ser bello mediante la magia puede dar seguridad e influir a la gente en su comportamiento y porte, y como lo que importa en la transacción son las maneras del grupo solicitante, esta magia, sin duda, logra sus propósitos por medios psicológicos.

Esta rama de la magia kula tiene dos contrapartidas en otros conocimiento mágicos de los trobriandeses. Una es la magia del amor, por la cual la gente se vuelve atractiva e irresistible. Su creencia en estos conjuros es tal que un individuo siempre atribuye su éxito amoroso a su eficacia. Otro tipo muy parecido a la magia de la belleza del Kula es la magia específica de la belleza que se practica antes de las grandes danzas y festividades.

Demos ahora un par de ejemplos de la magia que se celebra en la playa de Sarubwoyna. El ritual de toda ella es absolutamente simple. En cada caso se pronuncia la fórmula sobre una sustancia determinada y se aplica esta sustancia sobre el cuerpo. El primer rito que realizan es la ceremonia del lavado. El *toliwaga* acerca la boca cerrada a un gran manojo de hierbas traídas de la costa y murmura la fórmula denominada *kaykakaya* (fórmula de la ablución). Después de una ablución estas hojas se restriegan contra la piel de todos los tripulantes de la canoa que practique el Kula. Luego, en el mismo orden mencionado, se encantan el coco, el peine, la pintura negra normal o aromática o la nuez de betel.[1] Por lo general sólo se utiliza una pintura. En algunos casos el *toliwaga* recita el conjuro de la nuez de betel o del peine, lo hace para sí mismo e incluso para todos los demás. También, en algunos casos, de todos estos ritos sólo se celebra el *kaykakaya* (ablución) y uno de los otros.

CONJURO «KAYKAKAYA»

«¡Oh pez *katatuna,* oh pez *marabwaga,* pez *yabwan,* pez *reregu!*

»Su pintura roja con la que están pintados; su pintura roja con la que se adornan.

«Solos visitan, juntos visitamos; solos visitan, juntos visitamos a un jefe.

»Me cogen contra su pecho; me estrechan.

1. *Cf.* también el núm. VI (A) en el cuadro sinóptico de la magia kula en el capítulo XVII, pág. 407,

»La gran mujer me protege donde hierven las ollas; la buena mujer me protege en la plataforma de sentarse.

»Dos palomas están allí y dan vueltas; dos loros vuelan alrededor.

»Mi madre ya no existe, mi madre eres tú, ¡oh mujer de Dobu! Mi padre ya no existe, mi padre eres tú, ¡oh hombre de Dobu! Ya no existe la plataforma, la alta plataforma son sus brazos; ya no existe la plataforma de sentarse, la plataforma de sentarse son sus piernas; ya no existe mi cuchara de la cal, mi cuchara de la cal es su lengua; ya no existe mi olla de la cal, mi olla de la cal es su esófago.»

El final de esta fórmula es idéntico al del conjuro *sulumwoya* citado anteriormente en el capítulo VII, que sigue: «Espíritu de mi tío materno, fallecido recientemente, etc.»

Al principio de este conjuro encontramos la enumeración de unos nombres de peces. Todos estos peces tienen marcas rojas en su cuerpo y son tabú para las personas que recitan la magia *mwasila* y hacen el Kula. Si los come, el individuo toma mala apariencia. El ya citado dicho de uno de mis informadores, «Comemos mal pescado, somos feos», se refiere a estos peces entre otros. En esta fórmula la invocación es, en parte, una especie de petición de ayuda y, en parte, una especie de exorcismo que pretende reparar las malas consecuencias de quebrantar el tabú de comer estos peces. Como esta fórmula tiene alguna relación con el baño ritual, toda la ceremonia posee una especie de consistencia mágica procedente de la concatenación de ideas oscuras y confusas: el color rojo del pez, el color rojo de la pintura sobre los cuerpos humanos para conseguir la belleza, la invocación de la magia de los peces, el tabú de este pez. De una u otra forma estas ideas se ligan entre sí, pero sería temerario e incorrecto intentar colocarlas en un orden o sucesión lógica.[2] Ninguno de mis informadores supo aclararme la frase de esta fórmula sobre «la visita». Me aventuro a sugerir que el pez es invitado a asistir a los aventureros en la visita kula y a ayudarles con su belleza.

Las siguientes frases expresadas en el lenguaje enérgico y exagerado de la magia se refieren a la recepción que se anticipan en Dobu. Las palabras que he traducido por «coger contra su pecho» y «estrechar» son términos que se utilizan para describir los mimos, balanceos y caricias que se hacen a los niños pequeños. Según la costumbre indígena, no se considera afeminado ni ridículo que los hombres pongan sus brazos unos alrede-

2. No puede haber mejor expresión para indicar las relaciones mutuas de todas estas ideas que la utilizada por Frazer para describir una de las típicas formas del pensamiento mágico: el «contagio de ¡deas». El proceso subjetivo, psicológico, conduce a los indígenas a creer en el contagio mágico de las cosas.

dor de otros y caminen o se sienten así. Y debe añadirse que esto se hace sin ninguna intención homosexual, al menos en el sentido más grosero. Sin embargo, ninguno de tales gestos afectuosos tienen lugar entre los dobueses y sus asociados kula. La mención de «la gran mujer», «la gran mujer buena», se refiere a la esposa y hermana del asociado, de quienes se supone, como ya hemos dicho, que ejercen una gran influencia en el desarrollo de la transacción.

Las dos palomas y los dos loros expresan, de forma metafórica, la amistad entre el celebrante de esta magia y su asociado. La larga lista siguiente expresa el cambio de sus parientes normales por sus amigos dobueses. Sigue una descripción exagerada de la intimidad entre él y su asociado, en cuyos brazos y piernas se sentará y de cuya boca compartirá la nuez de betel.

Daré otro ejemplo de estos conjuros asociados con el adorno y la belleza personal. Este es el conjuro que se pronuncia sobre la nuez de betel con que el *toliwaga* y los miembros de su canoa se pintan las líneas de rojo bermellón sobre la cara. La nuez de betel verde picada con cal en un pequeño mortero produce un pigmento hermoso de brillo e intensidad. Los viajeros por los países del Océano Índico y parte del Pacífico lo conocen bien como la pintura que colorea los labios y la lengua de los indígenas.

CONJURO TALO

«¡Pintura roja, pintura roja de pez *udawada!* ¡Pintura roja, pintura roja de pez *mwaylili!* En un extremo del pétalo de la flor aromática del pandano; al otro extremo de la flor Duwaku. Estas dos pinturas rojas son mías, brillan, resplandecen.

»Mi cabeza brilla, resplandece; mi pintura roja brilla, resplandece;

»Mi cara ennegrecida brilla, resplandece;

»Mi pintura aromática brilla, resplandece;

»Mi cestillo brilla, resplandece;

»Mi cuchara de la cal brilla, resplandece;

»Mi peine brilla, resplandece.»

Y así sucesivamente enumerando las diversas pertenencias personales, tales como la estera, las mercancías para comerciar, la gran cesta, el paquete encantado (*lilava*), y luego, otra vez, las distintas partes de la cabeza, es decir, la nariz, el occipucio, la lengua, la garganta, los ojos y la boca. Toda la lista de palabras se repite de nuevo sustituyendo las palabras principales «brilla, resplandece». La nueva palabra, *mitapwaypwa'i*, es un compuesto que expresa el deseo, la codicia que se asoma a los ojos. Según las teorías psicofísicas de los indígenas, los ojos son el lugar de la admiración, el deseo y el apetito en materias sexuales, de la avaricia por la comida y de las posesiones ma-

teriales. Aquí, esta expresión da a entender que el asociado de Dobu deseará, al darse cuenta de la presencia de su visitante, hacer el Kula con él.

El conjuro termina: «Mi cabeza se ha hecho brillante, mi cara resplandece. He adquirido una forma hermosa, como la del jefe; he adquirido una buena forma. Soy único; mi fama no tiene igual.»

Al principio tenemos, otra vez, la mención de los peces; evidentemente el rojo del pez es el rojo apropiado para el Kula. Soy incapaz de explicar el significado de la segunda frase, excepto que los pétalos de la flor de pandano están ligeramente coloreadas en un extremo y se consideran uno de los ornamentos más hermosos y atractivos. La parte intermedia y el final del conjuro no precisan comentarios.

Estos dos conjuros bastan para indicar el carácter general de la magia kula de la belleza. Otro conjunto que debe traerse aquí a colación es el de la caracola. Por regla general es en esta etapa de la empresa cuando se prepara esta concha. Sin embargo, a veces el *toliwaga* recita la fórmula en la abertura de la concha antes de partir y la cierra cuidadosamente para que la virtud de la magia no pueda evaporarse. La caracola está hecha con un gran ejemplar de concha de *Cassis cornuta* a la que se le trunca el gran cono espiral por el ápice para formar la embocadura. El conjuro no se recita en la embocadura, sino dentro del pabellón, tapándose luego ambos orificios con fibra de pericardio de coco hasta que verdaderamente tiene que tocarse la concha.

CONJURO DE LA «TA'UYA» (CARACOLA)

«*¡Mwanita, Mwanita!* ¡Reunios allí; yo os haré venir allí! ¡Juntaos aquí; yo os haré juntaros aquí! ¡Allí aparece el arco iris; yo haré que el arco iris aparezca allí!; ¡Aquí aparece el arco iris; yo haré que el arco iris aparezca aquí!

«¿Quién viene a la cabeza del Kula? Yo (aquí se pronuncia el nombre del recitante) vengo a la cabeza del Kula, yo seré el único jefe; yo seré el único viejo; yo seré el único en encontrar a mi asociado en el camino. Mi fama no tiene igual; mi nombre es único. Hermosos objetos preciosos se intercambian aquí con mi asociado. Hermosos objetos preciosos se intercambian allí con mi asociado. Se exhibe el contenido de la cesta de mi asociado.»

Después de este exordio viene una parte central construida sobre el principio general de una palabra que se repite con una lista de otras. La palabra clave es aquí una expresión que denota el estado de excitación que embarga al asociado y le hace ser generoso en las ofrendas kula. Esta palabra se repite primero con una serie de palabras que describen las distintas pertenencias personales del asociado, su perro, su cinturón, su coco y

nuez de betel tabú, y luego con una serie de términos que nombran los distintos objetos preciosos kula que se espera recibir. Esta parte, por lo tanto, podría traducirse así:

«Un estado de excitación embarga a su perro, a su cinturón, a su g*wara*» (coco y nuez de betel tabú), «a su collar *bagido'u,* a su collar *bagiriku,* a su collar *bagidudu,* etc.» El conjuro acaba de manera típica: Haré el Kula, saquearé mi Kula, robaré mi Kula; birlaré mi Kula. Haré el Kula hasta hacer que mi canoa se hunda; haré el Kula hasta hacer que el flotador se sumerja. ¡Mi fama es como el trueno, mis pasos son como temblores de tierra!»

La primera palabra de este conjuro, *mwanita,* es el nombre indígena de un largo gusano cubierto de una armadura de anillos negros. Se me dijo que se menciona aquí porque es parecido a los collares de conchas de espóndilo, que también consisten en muchos anillos. Conseguí esta fórmula en Sinaketa, de ahí que la interpretación se limite a los collares, aunque el símil debe comprender obviamente a los brazaletes, pues unos cuantos brazaletes pasados por una cuerda, se parece también a un gusano *mwanita.* Debe añadirse aquí que Sinaketa es una de las comunidades kula en que las expediciones marítimas se hacen en una sola dirección, hacia el Sur, en donde consiguen collares de espóndilos. Su contrapartida del Norte, Kiriwina, tampoco efectúa viajes más que en una sola dirección. La fórmula que obtuve en Kiriwina se diferencia de la de Sinaketa en la parte principal: donde el *tapwana* (parte principal) de Sinaketa enumera una lista de collares de espóndilos, en el *tapwana* de Kiriwina se utiliza una lista de variedades de brazaletes. En Kitava, donde, como en otras comunidades kula, se llevan a cabo expediciones marítimas en ambas direcciones, el mismo individuo utiliza la misma fórmula con dos partes principales distintas, según navegue hacia el Este para conseguir *mwali* o al Oeste para conseguir *soulava.* No se hace, sin embargo, ningún cambio en el arranque del conjuro.

La frase «reunios aquí» se refiere a la recogida de objetos preciosos. El juego entre «aquí» y «allí», representado en la lengua indígena por «m» y «w», utilizados como elementos formativos intercambiables, es muy frecuente en la magia (véase capítulo XVIII, apartado 12). El arco iris aquí invocado es un *kariyala* (augurio) de esta fórmula. Cuando se sopla la caracola y la flota se acerca a la costa, un arco iris aparecería en el cielo.

El resto del exordio comporta las habituales baladronadas y exageraciones típicas de la magia. La parte central no necesita comentarios. Está claro que el sonido de la caracola pretende incitar ai asociado a cumplir sus deberes con presteza. La magia que se recita en la concha incrementa y refuerza este efecto.

II. [EL ASALTO MÁGICO A LA «KOYA»]

Después que se ha realizado la magia de la belleza y el conjuro sobre la caracola —y todo el acto no lleva más de media hora aproximadamente—, todos los hombres, luciendo sus ropas de fiesta, ocupan sus puestos en las canoas. Se han doblado las velas, se ha quitado el palo y la última etapa se hace a remo. Las canoas se agrupan en formación no muy regular, pero manteniéndose cerca, por lo general yendo delante la del *toli'uvalaku.* El *toliwaga* de cada canoa ocupa su puesto en el centro, cerca del *gebobo* (construcción especial para la carga). Un hombre se coloca delante, justo junto al tablero de proa, y otro en la parte trasera de la plataforma. Los restantes miembros de la canoa se ocupan de remar, mientras que los muchachos o miembros jóvenes de la tripulación se colocan cerca de la proa dispuestos a tocar la caracola. Los remeros manejan sus palas en forma de hojas con golpes rápidos, enérgicos y largos, dejando espuma en el agua y haciendo que las palas brillantes reluzcan al sol; una boga ceremonial a la que denominan *kavikavila* (destelleante).

Conforme las canoas comienzan a desplazarse, los tres hombres sin ocupación hasta el momento entonan un canto, recitando una fórmula mágica, cada uno una distinta. El hombre de la proa, cogiéndose con la mano al *tabuyo* (tablero de proa oval), recita una poderosa fórmula llamada *kayikuna tabuyo* (el balanceo del tablero de proa). El *toliwaga,* en el centro recita otra poderosa fórmula llamada *kavalikuliku* (el conjuro del temblor de tierra), una fórmula que hace que «la montaña tiemble y se desplome». El hombre de la popa recita la que se denomina *kaytavilena moynawaga,* un nombre que no sé explicar muy bien y que literalmente significa «la transformación de la canoa a su entrada». Así, cargadas de poder mágico que se irradia de forma irresistible hacia la montaña, las canoas avanzan hacia la meta final de su empresa. Con las voces de los que se recitan se mezclan los sonidos penetrantes y suaves de las caracolas, fundiéndose su diversos tonos en una armonía rara y molesta. Aquí se darán muestras de los tres conjuros.

«KAYIKUNA TABUYO»

«¡Moruborogu, Moruborogu!

«Halcón pescador, cae sobre tu presa, atrápala.

»Mi tablero de proa, oh, halcón pescador, cae sobre tu presa, atrápala.»

Esta expresión clave, la invocación del halcón pescador, se repite con una lista de palabras que se refieren primero a las partes ornamentales de la canoa; luego a ciertas partes de la construcción; y por último a la olla de la cal, el palo de la cal, el peine, las palas, los mástiles, el *lilava* (paquete mágico) y los

usagelu (miembros de la tripulación). El conjuro acaba con las palabras:

«Haré el Kula, saquearé mi Kula, etc.», como en la fórmula anteriormente dada de la caracola.

Las dos primeras palabras de este conjuro son nombres propios de personas, como indica la sílaba inicial *Mo-*, pero no conseguí ninguna información sobre ellas. La alusión al halcón pescador sugiere una conexión entre la acción del rito, es decir, el desplazamiento del *tabuyo*, con esta parte del conjuro, pues los tableros de proa se llaman de forma sinónima *buribwari* (halcón pescador). Por otro lado, la expresión «Halcón pescador, cae sobre tu presa, atrápala» es, sin duda, un símil mágico que expresa la idea: «Como el halcón pescador cae sobre su presa y se la lleva, así permítase que mi canoa caiga sobre los objetos preciosos kula y se los lleve.» La asociación de este símil con el hecho de sacudir los tableros de proa es muy sugestiva. Puede ser un intento de asimilar toda la canoa y todas sus partes con el halcón pescador que cae sobre su presa a través de la especial mediación de los ornamentales tableros de proa.

El conjuro que recita el *toliwaga* en el centro de la canoa reza así:

«KAVALIKULIKU»

«Me fondeo en la playa del mar abierto, mi renombre llega a la Laguna; me fondeo en la Laguna, mi renombre llega a la playa del mar abierto.

«Golpeo la montaña; la montaña tiembla; la montaña se desploma; la montaña vacila; la montaña cae; la montaña cae hecha pedazos. Pateo el terreno sobre el que se yergue la montaña. Lo pongo junto, lo uno.

»La montaña es atacada en el Kula; en el Kula atacamos la montaña.»

La expresión *kubara, takuba, kubara* que hemos traducido aquí «por la montaña es atacada en el Kula, etc.» se repite luego con una larga lista de palabras que se refieren a las distintas clases de objetos preciosos a recibir en el Kula. Acaba con la conclusión ya citada: «Mi fama es como el trueno, mis pasos son como un temblor de tierra.»

Las dos primeras frases son claras; contienen típicas exageraciones míticas y una permutación de palabras igualmente típica. Luego viene el terrible ataque verbal contra «la montaña», en el cual el horrible cataclismo se transcribe en palabras. La «montaña» (koya) representa aquí a la comunidad de asociados, al asociado, a su espíritu. Resultaba muy difícil de transcribir la expresión *kubara, takuba, kubara.* Evidentemente es una palabra arcaica y yo la he encontrado en varias fórmulas *mwasila.* Parece

significar algo como el encuentro entre la flota que se aproxima y la *koya*. La palabra para una batalla marítima es *kubilia* en la lengua de las Trobriand y *kubara* en la de las Amphlett y Dobu, y como en estas fórmulas suelen mezclarse palabras de la lengua del asociado, esta etimología y traducción parecen ser correctas.

La tercera fórmula, la del hombre de la popa, es como sigue:

«KAYTAVILENA MWOYNAWAGA»

«¡Cocodrilo, cáete, atrapa a tu hombre! ¡Empújale bajo el *gebobol*» (parte de la canoa donde se almacena la carga).

«Cocodrilo, tráeme el collar, tráeme el *bagido'u,* etc.»

La fórmula acaba con la frase acostumbrada: «Haré el Kula, saquearé mi Kula, etc.», como en los dos conjuros anteriormente citados (*Ta'uyo* y *Kayikuna Tabuyo).*

Obviamente, esta fórmula es un apéndice del primero de estos tres conjuros y aquí se invoca al cocodrilo, en vez de al halcón cazador, con el mismo sentido. El resto del conjuro es claro, llamándose al cocodrilo para que traiga todas las distintas clases de objetos preciosos de conchas de espóndilos.

Es interesante reflexionar sobre la importancia psicológica de esta magia. Existe una profunda creencia en su eficacia, una creencia no solamente sostenida por los que se dirigen hacia la isla entonándola, sino también compartida por los que aguardan a los visitantes en la costa. Los dobueses saben que poderosas fuerzas están operando sobre ellos. Deben sentir la ola de influencia mágica avanzando lentamente, extendiéndose por sus aldeas. Oyen la llamada de la caracola que les lleva la magia con su nota irresistible. Pueden distinguir el murmullo de muchas voces acompañándola. Saben lo que se espera de ellos y se preparan para la ocasión. Por parte de la expedición que se acerca, esta magia, el canto de muchas voces mezclado con el *ta'uyo* (caracola) expresa sus esperanzas y deseos y su creciente excitación; su intento de «bambolear la montaña», de conmoverla en sus mismos cimientos.

Al mismo tiempo una nueva emoción despierta en sus mentes, la de temor y aprensión; y en este trance tienen que asistirse con otra forma de magia, para exteriorizar el miedo y apaciguarlo: la magia de la seguridad. Previamente se han dicho conjuros de esta magia, quizás en la playa de Sarubwoyna al tiempo que los otros, quizás aun antes, en alguna de las etapas intermedias del viaje. Pero el rito tiene que realizarse en el momento de poner pie en tierra, y como éste es también el momento psicológico a que corresponde la magia, debe describirse ahora.

Desde el punto de vista racional parece absurdo que los indígenas, sabiendo desde luego que son esperados, que han sido

invitados a venir, puedan tener todavía dudas sobre la buena voluntad de sus asociados con quienes tan a menudo comercian, a quienes han recibido de visita y a quienes ellos mismos han visitado una y otra vez. Viniendo en comisión pacífica y habitual, ¿por qué tienen estas aprensiones de peligro y desarrollan un aparato de magia especial para encontrarse frente a los nativos de Dobu? Esta es una forma lógica de razonar, pero la costumbre no es lógica y la actitud emocional del hombre tiene más que ver con la costumbre que con la razón. La actitud preponderante del indígena ante un grupo extraño es de hostilidad y desconfianza. El hecho de que un indígena extraño sea un enemigo es un rasgo etnográfico recogido en todas partes del mundo. Los trobriandeses no son una excepción a este respecto y, más allá de su propio y estrecho horizonte social, una barrera de suspicacia, incomprensión y enemistad latente los separa incluso de sus vecinos próximos. El Kula la rompe en algunos puntos geográficos mediante unas transacciones especiales consagradas por la costumbre. Pero, como todo lo extraordinario y excepcional, esta ruptura del tabú general sobre los extranjeros debe justificarse y sostenerse mediante la magia.

Por supuesto, el comportamiento habitual de los dobueses y sus visitantes refleja con toda fidelidad este estado de cosas. La regla acostumbrada es que los trobriandeses deben ser recibidos, en primer lugar, con muestras de hostilidad y furor; tratados casi como intrusos. Pero esta actitud cambia absolutamente luego que los visitantes escupen ritualmente a su llegada al poblado. Los indígenas expresan sus ideas sobre estos asuntos de forma muy característica:

«El hombre de Dobu no es tan bueno como nosotros. Es fiero, ¡es un comedor de hombres! Cuando nosotros vamos a Dobu le tenemos miedo, podría matarnos. Pero ¡ved! Escupo la raíz de jengibre encantada y sus mentes cambian. Dejan sus lanzas, nos reciben bien.»

III. [*TABÚ Y CONJURO*]

Este simulacro de hostilidad está reglado por actitudes ceremoniales precisas cuando el poblado dobués, que consiste en varios villorrios, está sometido a un tabú. A la muerte de un hombre de importancia de cualquiera de los villorrios, toda la comunidad se somete a un tabú llamado *gwara.* Está prohibido pelar los cocos y nueces de betel de dentro y fuera del poblado, y ni los mismos dobueses ni mucho menos los extranjeros deben tocar la fruta. Este estado de cosas tienen una duración variable, según la importancia del difunto y otras circunstancias.

Sólo cuando ha terminado el *gwara* pueden los kiriwinianos, previamente avisados, rendir visita a Dobu. Pero entonces, cuando llegan, los dobueses simulan una verdadera hostilidad, puesto que los visitantes tienen que romper el tabú, tienen que subir a las palmeras y coger el fruto prohibido. Esto sucede de acuerdo con una costumbre papúe-melanesia ampliamente extendida sobre la extinción de los períodos tabús: siempre tiene que ser algún otro, no sometido al tabú, quien le ponga fin o fuerce a quien lo impuso a romperlo. Y en cualquier caso hay un simulacro de violencia y lucha por parte de quienes deben permitir que se quebrante. En este caso, como lo exponen los indígenas kiriwinianos:

«Suponiendo que no celebráramos la *ka'ubana'i* (magia de la seguridad), tendríamos miedo cuando hay un *gwara* en Dobu. Los dobueses se ponen las pinturas de guerra, llevan la lanza en la mano y un *puluta* (espada-garrote); se sientan y nos miran. Nosotros corremos hacia la aldea, subimos al árbol. Corren hacia nosotros. "No subáis", nos gritan. Entonces escupimos la *leyya* (raíz de jengibre). Arrojan sus lanzas al suelo, se vuelven y sonríen. Las mujeres retiran las lanzas. Escupimos por todo alrededor del poblado. Entonces están contentos. Hablan: "Subisteis por vuestro coco, por vuestra nuez de betel; ¡cortad vuestras bananas!"»

Tan pronto como se rompe el tabú, se acaba el *gwara,* y termina el acostumbrado e histriónico momento de tensión, que sin embargo ha podido tensar los nervios de ambos grupos.

Esta es la fórmula larga que el *toliwaga* recita sobre varios trozos de raíz de jengibre que luego se distribuyen entre la tripulación, llevando cada uno un trozo cuando salta a tierra.

«KA'UBANA'I»

«¡Espíritu flotante de Nikiniki!

»Duduba, Kirakiba. (Estas palabras son intraducibies.)

»Tu furia disminuye, cesa, ¡Oh hombre de Dobu!

»Tus pinturas de guerra disminuyen, cesan, ¡Oh hombre de Dobu!

»Tu agresividad disminuye, cesa, ¡Oh hombre de Dobu!

»Tu persecución disminuye, cesa, ¡Oh hombre de Dobu!»

Se enumera una larga lista de diversas expresiones que denotan las pasiones hostiles, la falta de inclinación al Kula y toda la parafernalia de la guerra. Así, palabras tales como «rehusar el Kula», «rezongar», «estar de mal humor», «disgusto»; luego, «armas», «cuchillo de bambú», «espada-garrote», «ennegrecimientos de guerra», «pintura roja de guerra», etc., se recitan sucesivamente. Además, todas se repiten en sus equivalentes en lengua de Dobu, una vez se agota la lista en kiriwiniano. Cuando

se agota esta serie sobre el hombre de Dobu, parte de ella se repite agregando «Mujer de Dobu», omitiendo no obstante la mención de las armas. Pero esto no acaba esta fórmula extremadamente larga. Luego que se ha terminado la dilatada letanía, el recitante canta:

«¿Quién emerge en la cima del Kinana? Yo (aquí se menciona el nombre del recitante) emerjo en la cima del Kinana.»

Luego se repite de nuevo toda la letanía, siendo la palabra clave, en vez de «disminuye, cesa», «el perro olfatea». Unida a las demás palabras y en traducción libre, más o menos, rezaría:

«Tu furia, ¡Oh hombre de Dobu!, es como cuando el perro olfatea», o, dicho de forma más explícita:

«Tu furia, ¡Oh hombre de Dobu!, debe abatirse como la furia del perro se abate cuando viene y olfatea a un recién llegado.»

El símil del perro debe de estar fuertemente enraizado a la tradición mágica, puesto que, en otras dos versiones que conseguí de esta fórmula a través de distintos informantes, recibí como palabra clave: «El perro juega alrededor» y «El perro es dócil». La parte final de esta fórmula es idéntica a la del conjuro *kaykakaya* anteriormente dado en este capítulo:

«Mi madre ya no existe, tú eres mi madre, ¡oh, mujer de Dobu!, etc.!», siguiendo hasta el final «Espíritu recientemente fallecido, etc».

Al comentar esta fórmula, en primer lugar se presenta el nombre que se menciona en la primera línea, el de Nikiniki o Monikiniki, como suele pronunciarse, con el prefijo *mo-*. Se le describe como «Un hombre, un anciano; ningún mito se ocupa de él; él dijo la magia». Efectivamente, el principal sistema de magia *mwasila* lleva su nombre, pero ninguno de mis informadores sabía ninguna leyenda sobre él.

La primera palabra clave de la parte central es bastante clara. Describe el cese de las pasiones de los dobueses y también de sus actitudes belicosas. Es de destacar que la palabra que se utiliza por «cesar» va en lengua dobués y no kiriwiniano. Las referencias al perro, ya explicadas, deben aclararse mejor en términos de los comentarios indígenas. Una explicación es simple:

«Invocan al perro en el *mwasila* porque, cuando viene el dueño del perro, el perro se levanta y le lame; de la misma manera las inclinaciones de las gentes de Dobu.» Otra explicación es más compleja: «La razón es que los perros juegan hocico contra hocico. Suponiendo que mencionemos la palabra, como el uso lo prescribe desde antiguo, los objetos preciosos harán lo mismo. Suponiendo que hayamos entregado brazaletes, los collares vendrán, se reencontrarán.»

Esto significa que invocando al perro en esta magia, según la antigua tradición mágica, se influye sobre los regalos kula. Indudablemente, esta explicación está sacada por los pelos y es muy probable que no exprese el verdadero significado del conjuro. No tendría sentido ponerlo en relación con la lista de conjuros y armas, pero debo aducirlo como ejemplo de la escolástica indígena.

El perro es también un tabú de esta magia. Cuando un hombre que practica el *ka'ubana'i* come y al mismo tiempo llega a sus oídos el aullido de un perro, tiene que dejar su comida, pues en el caso contrario su magia se «mitigará».

Puestos a salvo bajo los auspicios de esta magia, los marinos trobriandeses saltan a tierra en la playa de Tu'utauna, donde les seguiremos en el próximo capítulo.

XIV. El Kula en Dobu. Aspectos técnicos del intercambio

I. *[RECEPCIÓN EN DOBU]*

En el último capítulo hablamos de la institución del *gwara* (tabú mortuorio) y de la recepción hostil que se le hace al grupo visitante cuando está vigente en la aldea y tienen que levantarse. Cuando no hay *gwara* y la flota que llega lo hace en una expedición *uvalaku,* hay una gran recepción ceremonial. Las canoas, conforme se acercan, se ponen en fila de cara a la costa. El lugar seleccionado será la playa correspondiente al villorrio donde viva el principal asociado del *toli'uvalaku.* La canoa del *toli'uvalaku,* del patrón de la expedición *uvalaku,* se coloca al final de la fila. El *toli'uvalaku* se levanta en la plataforma y arenga a los indígenas reunidos en la playa. Trata de apelar a su ambición, de manera que les den a los visitantes gran cantidad de objetos preciosos y sobrepasen todas las demás ocasiones. Después de esto, su asociado de la costa sopla la caracola y, avanzando a pie por el mar hacia la canoa, le ofrece el primer regalo de objetos preciosos al patrón de la expedición. Éste puede seguirse de otro regalo, también para el *toli'uvalaku.* Se siguen los trompetazos y los hombres se van separando de la multitud de la costa, acercándose a las canoas con collares para sus asociados. En esto se guarda un cierto orden de prioridades de acuerdo con la edad. Los collares siempre se llevan de forma ceremonial; por regla general se atan a un palo por ambos extremos y se llevan colgando con el adorno caído. A veces, cuando un *vaygu'a* (objeto precioso) lo lleva a la canoa una mujer (la mujer o la hija de un dirigente), se coloca en una cesta y ella la lleva en la cabeza.

II. [*TRANSACCIONES KULA Y LOS REGALOS E INTERCAMBIOS SUBSIDIARIOS]*

Después de esta recepción ceremonial la flota se dispersa. Como recordaremos del capítulo II, los poblados de Dobu no están construidos en bloques compactos de viviendas, sino desperdigados en villorrios de una docena de casas. Ahora la flota navega hacia la costa, anclándose cada canoa frente al villorrio en que el *toliwaga* tenga su principal asociado.

Por fin hemos llegado al punto en que comienza el verdadero Kula. Hasta ahora todo han sido preparativos y navegación, con sus aventuras concomitantes, y un poco de Kula preliminar en las Amphlett. Todo estaba repleto de excitación y emoción, siempre orientada hacia la meta final, el gran Kula de Dobu. Ahora, por fin, hemos alcanzado el climax. El resultado neto será la adquisición de unas cuantas joyas indígenas de aspecto insignificante, grasientas y sucias, compuesta cada una por una ristra de discos, en parte descoloridos, en parte color rojo ladrillo o frambuesa, ensartados en un hilo y formando un largo rollo cilindrico. A los ojos de los indígenas, sin embargo, este resultado recibe toda su significación gracias a las fuerzas de la tradición y de la costumbre, que llenan de valor estos objetos y los envuelven en un halo de leyenda. Parece oportuno colocar aquí algunas reflexiones sobre la psicología indígena en estos asuntos y tratar de aprehenderla en su verdadera significación.

En esta tarea de comprensión puede ayudarnos el reflexionar sobre que, no lejos de estos escenarios del Kula, gran número de aventureros blancos se han afanado y sufrido, y muchos de ellos han dado su vida, por conseguir algo que a los indígenas Ies resulta insignificante y sucio como a nosotros nos resultan sus *bagi:* algunas pepitas de oro. Incluso más cerca, en la misma Laguna de las Trobriand, se encuentran valiosas perlas. Antaño, cuando los indígenas abrían uno de estos moluscos para comérselo y encontraban una *waytuna,* como ellos les llaman, un grano de la concha de nácar, se la tiraban a sus hijos para que jugaran con ella. Ahora ven a cierto número de hombres blancos que rivalizan en fuerzas para adquirir tantas de estas cosas sin valor como les sea posible. El paralelismo es muy estrecho. En ambos casos, el valor convencional asignado al objeto significa poder y fama para el que lo posee y, en consecuencia, ambas cosas acrecientan el placer. En el caso del hombre blanco, el asunto es infinitamente más complejo e indirecto, pero en esencia no distinto que en el caso de los indígenas. Si imagináramos que un gran número de joyas célebres circularan libremente entre nosotros —el Koh-i-noor y el Orloff y otros diamantes, esmeraldas y rubíes famosos— y, pasando de mano en mano, estuvieran dando vueltas sin parar y pudieran conseguirse mediante suerte, audacia y espíritu emprendedor, tendríamos una analogía aún más exacta. Incluso si la posesión fuera temporal y breve, la fama de haberlos poseído y la manía de «coleccionarlos» añadirían acicate al deseo nacido de su propio valor.

Este fundamento psicológico, humano y universal del Kula debe tenerse constantemente presente. Si, no obstante, queremos entender su forma específica, tenemos que buscar los detalles y los aspectos técnicos específicos de la transacción. En el capítulo III se ha hecho un breve esbozo de estas materias. Aquí, una vez que hemos adquirido un mejor conocimiento de los

preliminares y nos hemos hecho una idea más completa de la psicología y de las costumbres indígenas, estamos mejor preparados para entrar en una descripción minuciosa.

El principio fundamental del Kula se ha señalado en el capítulo antes mencionado: el intercambio kula tiene que ser siempre un *regalo* seguido de un *contrarregalo;* nunca puede ser un trueque, un intercambio directo con valoración de la equivalencia y regateo. En el Kula siempre tienen que haber dos transacciones distintas en nombre, naturaleza y tiempo. El intercambio se abre con un regalo de apertura o inicial, llamado *vaga,* y se cierra con un regalo final o de devolución denominado *yotile.* Ambos son regalos ceremoniales, tienen que ir acompañados del toque de la caracola, y se hacen de forma ostentosa y en público. La expresión indígena «arrojar» un objeto precioso describe bien la naturaleza del acto. Pues, aunque los objetos preciosos tengan que ser entregados en mano por el dador, el que los recibe escasamente se da por enterado y pocas veces los recoge realmente con sus manos. La etiqueta de la transacción requiere que el regalo se suelte de la mano de forma abrupta, casi con enfado, y se reciba con quivalentes desdén e indiferencia. Una ligera modificación se introduce cuando, como ocurre en las Trobriand y sólo en las Trobriand, un plebeyo le entrega el *vaygu'a* a un jefe, en cuyo caso el plebeyo lo tendrá en las manos y mostrará algún aprecio por él. En todos los demás casos, el objeto precioso se coloca al alcance del que lo recibe y un miembro insignificante de su séquito lo recoge.

No es fácil descubrir los diversos motivos que se combinan para determinar este comportamiento ritual de la recepción y entrega del regalo. Por toda la forma ceremonial de dar y tomar circula la cruda y fundamental insatisfacción humana frente al objeto precioso recibido. Un indígena, hablando sobre la transacción, siempre insiste en la magnitud y el valor de su regalo y minimiza lo que recibe en contrapartida. Junto a esto, está la repugnancia indígena a aparecer queriendo algo, repugnancia mucho más acentuada en el caso de los alimentos, como dijimos antes (cap. VI, apart. IV). Ambos motivos se combinan para producir la después de todo comprensible y muy humana actitud de desdén cuando se recibe el presente. En el caso del donante, la furia histriónica con que da el objeto pudiera ser para demostrar, en primer lugar, el natural y humano disgusto que le causa separarse de un objeto de su propiedad. Añadido a ello, el intento de fomentar el valor aparente del regalo demostrando cuánto cuesta darlo. Esta es la interpretación de la etiqueta de dar y tomar a que he llegado luego de observar mucho el comportamiento indígena y mediante muchas conversaciones y comentarios casuales de los nativos.

Los dos regalos kula se distinguen también en el tiempo. Es obvie que puede ser de otra manera en el caso de las expedi-

ciones marítimas de tipo *uvalaku,* en las cuales el grupo visitante no transporta objetos preciosos de ninguna clase y, por tanto, cualquier tipo de objeto precioso que reciba en tal ocasión, sea *vaga o yotile,* no puede compensarlo al mismo tiempo. Pero incluso cuando el intercambio tiene lugar en la misma aldea durante un Kula interior, tiene que haber un intervalo entre los dos presentes, por lo menos de unos minutos.

También existe una profunda diferencia en la naturaleza de los dos regalos. El *vaga,* como regalo de apertura del intercambio, tiene que darse de forma espontánea, es decir, no hay ninguna presión ni obligación de hacerlo. Existen formas de solicitud (*wawoyla*), pero no cabe hacer presión. Sin embargo, el *yotile,* es decir, el objeto valioso que se da en compensación por el previamente recibido, se da bajo la presión de una cierta obligación. Si he entregado un *vaga* (regalo inicial de un objeto precioso) a uno de mis asociados, pongamos hace un año, y ahora en una visita encuentro que tienen un *vaygu'a* equivalente, considero que su obligación es dármelo. Si no lo hace, me enfado con él y estoy justificado de hacerlo. No sólo esto; si por casualidad puedo echarle mano a su *vaygu'a y* llevármelo por la fuerza (*lebu*), la costumbre me permite hacerlo, aunque mi asociado puede enfurecerse. La discusión a este respecto será, de nuevo, mitad real y mitad fingida.

Otra diferencia entre el *vaga* y el *yotile* tiene lugar en las expediciones marítimas que no son *uvalaku.* En tales expediciones, a veces se llevan objetos preciosos, pero sólo los que verdaderamente se deben por anteriores *vaga* deben darse como *yotile.* Regalos de apertura, *vaga,* nunca se llevan en las expediciones marítimas.

Como se dijo antes, el *vaga* es más buscado, más solicitado que el *yotile.* Este proceso, denominado por los indígenas *wawoyla,* consiste, entre otras cosas, en una serie de regalos de solicitud. Una clase de tales regalos se llama *pokala* y consiste en alimentos.[1] En el mito de Kasabwaybwayreta, narrado en el capítulo XII, se mencionaba esta clase de regalos. Por lo general, la expedición lleva una considerable cantidad de alimentos, y cuando se sabe que un buen objeto precioso está en manos de un individuo, algunos de estos alimentos se le regalan con las palabras: «Yo *pokala* tu objeto precioso; dámelo». Si el propietario no se siente inclinado a separarse de su objeto precioso no acepta el *pokala.* Si lo acepta, acepta el compromiso de que tarde o temprano el *vaygu'a* pasará a manos de quien le hizo el *pokala.* No obstante, el propietario puede no estar dispuesto a separarse inmediatamente del artículo y puede querer recibir más regalos de solicitud.

1. Debe señalarse que éste es el tercer significado con que los indígenas utilizan el término *pokala.* (Cf. capítulo VI, apartado 6.)

Otra clase de tales regalos se llama *kaributu* y consiste en objetos preciosos que por regla general no participan normalmente en el Kula. Así, una pequeña hoja de hacha pulida o un cinturón valioso se entregan con las palabras: «Yo *kaributu* tu collar (o brazalete); lo cogeré y me lo llevaré.» También en el caso de este regalo sólo se acepta si hay intención de satisfacer al dador con el *vaygu'a* que desea. Un objeto precioso grande y famoso suele solicitarse mediante regalos *pokala* y *kaributu,* uno tras otro. Si luego de uno o dos de estos regalos de solicitud al fin se entrega el gran *vaygu'a,* el satisfecho receptor suele entregar nuevos alimentos a su asociado, regalo que recibe el nombre de *kwaypolu.*

Los regalos de alimentos se devuelven si se presenta otra ocasión similar. Pero no se precisa estricta equivalencia en los alimentos. El regalo *kaributu* de un objeto precioso, sin embargo, tiene que devolverse siempre más adelante y de forma equivalente. Debe añadirse que las ofrendas *pokala* de alimentos suelen hacerlas los distritos donde la comida es abundante a los distritos donde se tienen que importar. Así, los de Sinaketa llevan *pokala* a las Amphlett, pero nunca o muy raras veces les dan *pokala* a los dobueses, que son ricos en alimentos. Además, dentro de las Trobriand, se ofrecen *pokala* desde el distrito agrícola septentrional de Kiriwina a los habitantes de Sinaketa, pero nunca al revés.

Otro tipo peculiar de regalo asociado al Kula es el llamado *korotomna.* Después que un hombre de Sinaketa ha regalado un collar a otro de Kiriwina y este último recibe un objeto precioso de valor menor de un asociado suyo de más al este, este objeto precioso menor le será dado al de Sinaketa como *korotomna* por su collar. Este regalo, generalmente, consiste en una espátula de la cal o en un hueso de ballena decorado con discos de espóndilos, y tiene que compensarse.

Debe señalarse que todas estas expresiones se están dando en el lenguaje de las Trobriand y se refieren a regalos que se intercambian entre el Norte y el Sur de todas las Trobriand, por un lado, y este último y las Amphlett por otro. En una expedición marítima de Sinaketa a Dobu, los regalos de solicitud más bien se entregarían en bloque, como el regalo *pari* de los visitantes, y no se respetaría la sutil distinción en nombre y modalidad técnica. Que esto debe ser así resulta claro si nos hacemos cargo de que, mientras que entre el Norte y el Sur de las Trobriand las noticias sobre un objeto precioso excepcionalmente bueno se extienden con rapidez y con toda facilidad, no sucede lo mismo entre Dobu y Boyowa. Por tanto, cuando un individuo va a Dobu tiene que decidir si hará regalos de solicitud a su asociado, cuántos y qué cosas, sin saber si tiene o no objetos preciosos especialmente hermosos que pueda esperar de él. Si, no obstante, hubiera algún objeto precioso especialmente bueno

entre los regalos *pari* de los visitantes, los de Dobu tendrían que devolverlo después.

Otro importante tipo de regalos esenciales para el Kula es el de los regalos intermedios, llamado *basi.* Imaginémosnos que un individuo de Sinaketa ha entregado un par de brazaletes muy hermosos a su asociado de Dobu en su último encuentro en Sinaketa. Ahora, al llegar a Dobu, se encuentra con que su asociado no tiene ningún collar de valor equivalente a los brazaletes regalados. No obstante, esperará que su asociado le dé, mientras tanto, un collar aunque sea de inferior valor. Tal regalo es un *basi,* es decir, no es el regalo de devolución de un *vaga* muy valioso, sino un regalo que se hace para llenar el intermedio. Este *basi* se deberá compensar en fecha posterior con un par de pequeños brazaletes equivalentes. Y el de Dobu todavía tiene que compensar por su parte los grandes brazaletes que recibió y para los que no posee nada equivalente. Tan pronto como lo consiga lo entregará y cerrará la transacción con un regalo de conclusión, o *kudu.* Ambos nombres implican imágenes del habla. *Kudu* significa «diente» y es un nombre apropiado para un regalo que concluye o muerde. *Basi* significa horadar o acuchillar, y he aquí la traducción literal de un comentario indígena a este nombre:

«Decimos *basi* porque verdaderamente no muerde, como un *kudu;* sólo *basi* (perfora) la superficie: la hace más ligera.»

La equivalencia de los dos regalos *vaga* y *yolite* se expresa con las palabras *kudu* y *bigeda* (morderá). Otra imagen del habla que describe la equivalencia es la palabra *va'i,* casarse. Cuando dos de los objetos contrarios se encuentran en el Kula y se intercambian se dice que estos dos objetos se han casado. Los brazaletes se conciben como el principio femenino y los collares como el masculino. Uno de mis informadores me hizo en una ocasión un interesante comentario sobre estas ideas. Como se mencionó antes, los de Sinaketa nunca hacen regalos de alimentos a los de Kiriwina, obviamente porque sería echarle agua al mar. Cuando le pregunté por qué esto es así, recibí la siguiente respuesta:

«No hacemos regalos *kwaypolu* ni *pokala* por los *mwali* porque son mujeres y no hay ninguna razón para hacerles *kwaypolu* ni *pokala.*»

Poco tiene de lógico este comentario, pero sin duda implica alguna idea respecto al poco valor del principio femenino. O quizás haga alusión a la idea básica del *status* matrimonial, a saber: que es la familia de la mujer la que debe proveer de alimentos al hombre.

La idea de equivalencia en la transacción kula es muy fuerte y estricta, y cuando el que recibe no está satisfecho con el *yotile* (regalo de devolución) se compadece violentamente de que no es un «diente» (*kudu*) adecuado para su regalo inicial, que no es un auténtico «matrimonio», que no ha sido «mordido» como se debe.

Estos términos, dados en lengua kiriwiniana, cubren la mitad del anillo kula, desde la isla de Woodlark y, aún más al este, desde Nada (isla de Loughton), hasta el sur de las Trobriand. En la lengua de Dobu se utiliza la misma palabra para *vaga* y *basi*, mientras que *yotile* se pronuncia *yotura* y *kudu* es *udu*. En las Amphlett se utilizan estos mismos términos.

Todo esto sobre los métodos de las transacciones kula. Respecto a las reglas más generales, la definición de la asociación kula y su sociología se han tratado con detalle en el capítulo XI. Igualmente, para la norma de que los objetos preciosos tienen que estar en continuo movimiento, nada hay que añadir a lo que sobre este punto se dijo en el capítulo III. Unas cuantas palabras deben agregarse sobre el asunto de los objetos preciosos utilizados en el Kula. Dije en el capítulo III, tratando brevemente el asunto, que los brazaletes se desplazan en una dirección mientras que en la opuesta, siguiendo el sentido de las agujas del reloj, lo hacían los collares. Ahora debe añadirse que los *mwali* —brazaletes— van acompañados de otros artículos, los *doga* o colmillos circulares de jabalí. En otro tiempo los *doga* eran casi tan importantes como los *mwali* en el flujo del Kula. Hoy día es difícil encontrar alguno que sea artículo kula. No es fácil explicar la razón de este cambio. En una institución con la importancia y tenacidad tradicional del Kula, no cabe pensar que la interferencia de la moda pueda ocasionar cambios. La única razón que puedo sugerir es que, hoy día, con el inmenso desarrollo de la relación intertribal, se ha producido una gran pérdida de artículos preciosos kula hacia otros distritos situados fuera del anillo. Ahora bien, por una parte ocurre que los *doga* son extremadamente valorados en la tierra firme de Nueva Guinea, mucho más —me creo— que dentro del distrito kula. El drenaje, por tanto, afectaría mucho más a los *doga* que a los otros artículos, uno de los cuales, los collares de espóndilos, de hecho se importan a la región kula e incluso son manufacturados en grandes cantidades por los blancos para el consumo indígena. Los brazaletes se producen dentro del distrito en número suficiente como para reemplazar cualquier filtración, pero los *doga* son muy difíciles de sustituir, puesto que se trata de un fenómeno raro de la naturaleza: un jabalí con colmillos circulares.

Otro artículo que también se desplaza en la misma dirección que los *mwali* son los *bosu*, las grandes espátulas de la cal hechas con huesos de ballena y decoradas con conchas de espóndi-

los. Estrictamente hablando no son artículos kula, pero desempeñan un papel, como en los regalos *korotomna* antes mencionados, y hoy son difíciles de encontrar. Con los collares sólo viaja un artículo kula subsidiario de importancia, los cinturones hechos con las mismas conchas de espóndilos rojos. Se dan Como regalos de devolución a cambio de brazaletes pequeños, como *basi,* etc.

En los desplazamientos de los collares y los brazaletes hay una importante excepción. Como vimos en el último capítulo, en Sinaketa se fabrican cierto tipo de ristras de conchas de espóndilos más grandes y rudas que las utilizadas en el Kula. Estas ristras, llamadas *katudababile* en kiriwiniano y *sama'upa* en dobués, a veces se exportan de Sinaketa a Dobu como regalos kula y funcionan, por todas partes, como brazaletes. Los *katudababile,* no obstante, nunca completan el anillo del Kula en la dirección equivocada, pues nunca vuelven a las Trobriand por el este. Una parte la absorben los distritos exteriores al Kula, otra parte regresa de nuevo a Sinaketa y se une a los otros collares en su desplazamiento circular.

Otra clase de artículos que suelen tomar parte de forma subsidiaria en los intercambios kula son las finas hojas pulidas de hacha, llamadas en lengua kiriwiniana *beku.* Nunca se utilizan en labores prácticas y sólo cumplen la función de símbolos de riqueza y objetos de pompa. En el Kula se entregan como *kaributu* (regalos de solicitud) y pueden desplazarse en ambos sentidos. Como se extraen de las canteras de la isla de Woodlark y se pulen en Kiriwina, tienden a desplazarse más bien de las Trobriand hacia Dobu que en la dirección contraria.

Resumiendo este asunto, debe decirse que los artículos kula propiamente dichos son, por un lado, los brazaletes (*mwali*) y los colmillos circulares *(doga);* y por otro los grandes y hermosos collares (*soulava o bagi)* de los que hay muchas subclases. Un índice de la especial posición de estos tres artículos es que son los únicos, o por lo menos con mucha ventaja sobre los demás, que se mencionan en los conjuros. Más adelante enumeraré todas las subclases y variedades de estos artículos.

Aunque, como hemos visto, la transacción conlleva buena cantidad de ceremonia y compostura, incluso podríamos decir que honor comercial, implícitos en los aspectos técnicos del intercambio, queda lugar de sobra para la discusión y la fricción. Si un individuo consigue un objeto precioso muy hermoso que no tiene obligación de ofrecer como *yotile* (regalo de devolución), habrá cierto número de sus asociados que competirán para conseguirlo. Como sólo uno puede tener éxito, todos los demás se sentirán defraudados y más o menos ofendidos y llenos de rencor. Todavía más problemas trae consigo el asunto de las equivalencias. Como los objetos preciosos que se intercambian no pueden medirse ni compararse unos con otros según un modelo

exacto; como no hay correspondencias exactas ni índices de correlación entre las distintas clases de objetos preciosos, no es fácil satisfacer a un individuo que ha dado un *vaygu'a* de gran valor. Cuando recibe una compensación (*yotile*) que no considera equivalente, en realidad no por eso hará una escena ni mostrará abiertamente en el acto su disconformidad. Pero sentirá un profundo resentimiento que se manifestará en abundantes recriminaciones e insultos. Éstos, aunque no hechos en la cara del asociado, tarde o temprano llegarán a sus oídos. En último término acabará por recurrir al método que todo el mundo emplea para resolver sus diferencias: a la magia negra, y pagará a un hechicero para que le eche un embrujo al ofensor.

Cuando se habla de algún *vaygu'a* celebrado, el indígena alabará su valor con las palabras «Muchos hombres murieron por él», lo que no quiere decir que murieran en batalla o luchando, sino que fueron asesinados por la magia negra. Además, hay un sistema de signos mediante el cual, inspeccionando los cadáveres al día siguiente de la muerte, se puede reconocer por qué razón fue embrujado. Entre estos signos hay uno o dos que indican que el individuo ha sido quitado de en medio por culpa de su éxito en el Kula o por haber ofendido a alguien en tal menester. Esta mezcla de ceremonial y decoro, por un lado, con apasionado resentimiento y avaricia por otro, debe entenderse como un elemento fundamental de todas las transacciones y da el tono psicológico dominante al interés de los indígenas. La obligación de equidad y lealtad sé basan en la norma general de que la mezquindad está muy mal considerada y es particularmente deshonrosa. Así, aunque un individuo trate en general de minimizar el objeto recibido, no debe olvidarse que el dador hace todo lo posible por hacerlo bien. Y después de todo, en algunos casos en que un individuo recibe un objeto precioso verdaderamente bueno, se enorgullece de él y se siente francamente satisfecho. Por supuesto, tal éxito no se atribuye a la generosidad del asociado, sino a su propia magia.

Un rasgo universalmente reconocido como reprensible y deshonroso es la tendencia a retener cierta cantidad de objetos preciosos y a ser lento en pasarlos. Un individuo que se comporte así será calificado de «duro en el Kula». Lo que sigue es una descripción indígena de este rasgo tal como lo presentan los nativos de las Amphlett:

«Los de Gumasila, su Kula es muy duro: son mezquinos, lo retienen todo. Les gustaría agarrar uno o dos o tres grandes *soulava, o* quizá cuatro. Un individuo tiene que hacer *pokala* con ellos, tienen que hacer *pokapokala;* si es un pariente conseguirá su *soulava.* Sólo los de Kayleula y los de Gumasila son mezquinos. Los de Dobu, los de Du'a'u, los de Kitava son buenos. Yendo a Muyuwa son como los de Gumasila.»

Esto significa que un individuo de Gumasila puede acumular en su poder cierto número de collares; pide muchos alimentos como *pokala* —una reduplicación característica describe la insistencia y perseverancia en el *pokala*— e incluso entonces sólo le dará el collar a un pariente. Cuando le pregunté al mismo informador si tal individuo corría también el riesgo de ser asesinado por medio de la hechicería, me respondió:

«Un individuo que sobresale en el Kula morirá, el mezquino no; se le dejará en paz.»

III. *[EL DESARROLLO DEL KULA EN DOBU]*

Volviendo ahora a los procedimientos concretos del Kula, sigamos los movimientos de un *toliwaga* de Sinaketa. Presumiblemente ha recibido uno o dos collares a su llegada; pero tiene más asociados y espera nuevos objetos preciosos. Hasta que los reciba, todos tienen que guardar un tabú. No puede compartir ninguna comida local, ni ñames, ni cocos, ni nuez o pimienta de betel. Según esta creencia, si quebranta este tabú no recibirá más objetos preciosos. También trata de ablandar el corazón de sus asociados fingiendo una enfermedad. Se queda en su canoa y envía el recado de que está enfermo. El individuo de Dobu debe comprender lo que tal enfermedad significa. No obstante, puede que ceda ante este modo de persuasión. Pero si las artimañas no surten efecto, el individuo puede recurrir a la magia. Existe una fórmula, llamada *kwoygapani o* «magia de enredar», que seduce la mente del hombre sobre el que se ejerce, lo vuelve tonto y, por tanto, maleable a la persuasión. La fórmula se recita sobre una nuez de betel y ésta se le da al asociado, o a su esposa o hermana.

CONJURO «KWOYGAPANI»

«¡Oh, hoja *kwega;* Oh, benévola hoja *kwega;* Oh, hoja *kwega,* aquí; Oh, hoja *kwega, allí!*

«Entraré a través de la boca de la mujer de Dobu; saldré a través de la boca del hombre de Dobu. Entraré a través de la boca del hombre de Dobu; saldré a través de la boca de la mujer de Dobu.

«Seductora hoja *kwega;* hoja *kwega* enredadora; la mente de la mujer de Dobu está seducida por la hoja *kwega,* está enredada por la hoja *kwega.*»

La expresión «está seducida», «está enredada» por la hoja *kwega* se repite con una lista de palabras tales como «tu mente, oh hombre de Dobu», «tu negativa, oh mujer de Dobu», «tu falta de inclinación, oh mujer de Dobu», «tus intestinos, tu lengua, tu

hígado», pasando así por todos los órganos de la comprensión y el entendimiento y por las palabras que describen estas facultades. La parte final es idéntica a la de una o dos fórmulas previamente citadas:

«Mi madre ya no existe; mi madre eres tú, oh mujer de Dobu, etc.» (Compárese con los conjuros *kaykakaya* y *ka'ubama'i* del capítulo anterior.)

Kwega es una planta, probablemente de la misma familia que la pimienta de betel, y sus hojas se mastican con nuez de areca y cal cuando no hay frutos (*mwayye*) de ésta. El *kwega* se invoca, de forma llamativa, en más de una fórmula mágica en vez del verdadero betel. La parte central es absolutamente clara. En ésta, el poder seductor y enredador del *kwega* se aplica sobre las facultades mentales de los habitantes de Dobu y sobre ios lugares anatómicos en que se asientan estas facultades. Tras la aplicación de la magia, todos los recursos del hombre solicitante se han agotado. Tiene que abandonar toda esperanza, decidirse a comer los frutos de Dobu, pues su tabú caduca.

Junto con el Kula tiene lugar el intercambio subsidiario de bienes normales. En el capítulo VI, apartado VI, hemos clasificado los distintos tipos de dar y tomar existentes en las islas Trobriand. Las transacciones intertribales que ahora tienen lugar en Dobu caben en aquel esquema. El propio Kula pertenece a la categoría 6, «Trueque ceremonial con pago aplazado». La ofrenda *pari,* los regalos de desembarco que entregan los visitantes y a los que se corresponde con los regalos *talo'i* o de despedida de los huéspedes, corresponden a la categoría 4 de regalos más o menos equivalentes. Por último, entre los visitantes y las gentes locales tiene también lugar un puro y simple trueque *(gimwali*). Sin embargo, entre los asociados nunca hay intercambios directos de tipo *gimwali.* Por regla general el individuo local contribuye con un presente mayor, pues el *talo'i* siempre excede al *pari* en cantidad y en valor, y los visitantes también reciben pequeños regalos durante su estancia. Pero, desde luego, si en el *pari* se incluyen regalos de gran valor, como hojas de piedra o una buena cuchara de la cal, tales regalos de solicitud siempre tienen que devolverse con estricta equivalencia. El resto es literalmente excedido en valor.

El comercio tiene lugar entre los visitantes y los indígenas locales no asociados con ellos, pero pertenecientes a la misma comunidad con que se hace el Kula. Así, Numanuma, To'utuna y Bwayowa son las tres comunidades que componen lo que hemos llamado una «comunidad kula» o «unidad kula», con la que los habitantes de Sinaketa están asociados. Y un hombre de Sinaketa hará *gimwali* (comercio) sólo con los habitantes de estas aldeas que no sean sus asociados personales. Por decirlo con una expresión indígena:

«Damos como *pari* algunos de nuestros bienes; otros los guardamos; más tarde hacemos *gimwali.* Ellos traen sus nueces de areca, su sagú, lo depositan. Quieren alguno de nuestros artículos, dicen: "Quiero esta hoja de piedra." Se la damos, ponemos la nuez de betel y el sagú en nuestra canoa. Sin embargo, si no nos dan la cantidad suficiente, les reclamamos. Traen más.»

Esta es una definición clara del *gimwali,* con regateo y ajuste de la equivalencia en el acto.

Cuando llega la expedición visitante de Sinaketa, los indígenas de los distritos vecinos, es decir, de la misma pequeña isla de Dobu, del otro lado de los estrechos de Dowson, de Deyde'i, la aldea del Sur, se reúnen en las tres aldeas kula. Estos indígenas de otros distritos traen consigo cierta cantidad de bienes. Pero no pueden comerciar directamente con los visitantes de Boyowa. Deben intercambiar sus bienes con los indígenas locales, y éstos, a su vez, los comerciarán con los de Sinaketa. Así, los huéspedes de la comunidad kula actúan como intermediarios en cualesquiera relaciones comerciales entre los de Sinaketa y los pobladores de distritos más remotos.

Resumiendo la sociología de esta transacción, podríamos decir que los visitantes entran en una triple relación con los indígenas dé Dobu. En primer lugar está el asociado, con quien intercambian regalos, en general, en base al libre dar y tomar, un tipo de transacción que ocurre a la vez que el Kula propiamente dicho. Luego están los residentes locales que no son socios personales en el Kula, con quienes se lleva a cabo el *gimwali.* Por último están los extranjeros, con quienes tiene lugar un intercambio indirecto a través de los individuos locales. Con todo esto no debe imaginarse que el aspecto comercial de la reunión salte a la vista. La concurrencia de indígenas es grande, sobre todo como consecuencia de la curiosidad por ver la recepción ceremonial de la expedición *uvalaku.* Pero si dijera que cada visitante trae y se lleva una media docena de artículos no exageraría el caso. Algunos de estos artículos han sido adquiridos por los de Sinaketa en los distritos industriales de Boyowa durante una expedición comercial preparatoria (véase capítulo VI, apartado III). Con ello logran un beneficio neto. Unos cuantos ejemplos de los precios que pagan en Boyowa y los que consiguen en Dobu nos indicará la importancia de este beneficio.

Kuboma a Sinaketa		Dobu a Sinaketa
1 cesta *tanepopo*	= 12 cocos	= 12 cocos + sagú + 1 cinturón
1 peine	= 4 cocos	= 4 cocos + un puñado de betel
1 brazalete	= 8 cocos	= 8 cocos + dos puñados de betel
1 olla de la cal	= 12 cocos	= 12 cocos + dos medidas de sagú

Este cuadro muestra en la segunda columna los precios que pagan los de Sinaketa a las aldeas industriales de Kuboma, distrito del Norte de las Trobriand. En la tercera columna se recoge el que reciben en Dobu. El cuadro se ha logrado a través de un informador de Sinaketa y probablemente está lejos de ser exacto y es seguro que los beneficios de cada transacción son muy variables. Sin embargo, no cabe duda de que los de Sinaketa piden por cada artículo el precio pagado por ellos y algún artículo más.

Por tanto, vemos que hay en estas transacciones una concreta ganancia para los intermediarios. Los indígenas de Sinaketa actúan como intermediarios entre los centros industriales de las Trobriand y Dobu, mientras que sus huéspedes desempeñan el mismo papel entre ellos y las gentes de los distritos periféricos.

Además del comercio y la consecución de objetos kula, los indígenas de Sinaketa visitan a sus amigos y parientes lejanos, que, como ya vimos, se encuentran en este distrito como consecuencia de la emigración. Los visitantes se pasean por las planicies fértiles y llanas que median entre los villorrios, gozando con las bellezas sorprendentes y desconocidas de este distrito. Se les enseñan los géiseres de Numanuma y Deyde'i, que están en constante erupción. Cada pocos minutos el agua hirviente sube una y otra vez en chorros que alcanzan varios metros. El llano de alrededor es estéril, sin más que aquí y allá una especie de eucalipto chaparro. Este es el único lugar de todo el Este de Nueva Guinea donde, por lo que yo sé, hay eucaliptos. Esta fue, por lo menos, la información de algunos indígenas inteligentes en cuya compañía visité estos surtidores y que habían viajado por todas las islas al este y en el extremo oriental de la tierra firme.

Las bahías y lagunas encerradas entre tierras, el extremo septentrional de los estrechos de Dowson, encerrado como un lago entre montañas y conos volcánicos, todo esto debe parecerles extraño y hermoso a los trobriandeses. En los poblados se entretienen con sus amigos varones, hablando ambas partes en la lengua de Dobu, completamente distinta del kiriwiniano, pero que los de Sinaketa aprenden en su primera juventud. Es de destacar que en Dobu nadie habla el kiriwiniano.

Como se dijo más arriba, los visitantes no tienen relaciones sexuales de ninguna clase con las mujeres de Dobu. Como uno de los informadores me dijo:

«No nos acostamos con las mujeres de Dobu porque Dobu es la montaña final (Koyaviguna Dobu); es un tabú de la magia *mwasila*.»

Pero cuando le pregunté si las consecuencias de quebrantar este tabú sólo podía evitar su éxito en el Kula, la respuesta fue

que tenían miedo de quebrantarlo y que regía desde antiguo *(tokunabogwo ayguri)* que ningún hombre tocara a las mujeres de Dobu. En realidad, los de Sinaketa tienen un inmenso miedo de los dobueses y tienen buen cuidado de no ofenderles de ninguna forma.

Luego de tres o cuatro días de estancia en Dobu, la flota de Sinaketa emprende el viaje de regreso. Por la mañana temprano reciben sus *talo'i* (regalos de despedida) de alimentos, nuez de betel, objetos de uso y, a veces, también se incluye algún objeto precioso kula. Muy cargados como van, aligeran la canoa mediante una magia denominada *kaylupa* y navegan de nuevo hacia el norte.

XV. El viaje de regreso. La pesca y el trabajo de las conchas «kaloma»

I. [VISITAS Y ARTÍCULOS QUE SE ADQUIEREN]

El viaje de regreso de la flota de Sinaketa se realiza siguiendo exactamente el mismo trayecto que en la ida a Dobu. En cada isla habitada, en cada poblado donde previamente se ha hecho un alto, vuelven a detenerse, sea por un día o por unas horas. En los villorrios de Sanaroa, en Tewara y en las Amphlett, se visita de nuevo a los asociados. En este viaje de vuelta reciben algunos objetos preciosos kula y recogen todos los regalos *talo'i* de los asociados del camino intermedio. En cada uno de los poblados las gentes están ansiosas de tener noticias sobre la recepción que la expedición *uvalaku* ha tenido en Dobu; se discute la cantidad de objetos preciosos y se hacen comparaciones entre la ocasión actual y otras anteriores.

Ahora no se celebra ninguna magia ni tiene lugar ninguna ceremonia, y de hecho muy poco habría que decir sobre el viaje de regreso si no fuera por dos hechos importantes: la pesca de conchas de espóndilos (*kaloma*) en la Laguna de Sanaroa y la exhibición y comparación de los objetos preciosos kula en la playa de Muwa.

Los indígenas de Sinaketa, como hemos visto en el último capítulo, obtienen mediante comercio cierta cantidad de artículos de la *koya.* Sin embargo, hay ciertos artículos útiles inencontrables en Boyowa que se pueden conseguir libremente en la *koya,* y ésos se los procuran los propios trobriandeses. Una variedad de lava cristalina, conocida como obsidiana, se encuentra en grandes cantidades en las laderas de los montes de Sanaroa y Dobu. Antaño este artículo les servía a los trobriandeses como materia prima para las navajas de afeitar, las rasquetas y algunos instrumentos cortantes y finos. La piedra pómez, abundante en este distrito, se recoge y lleva a las Trobriand, donde se utiliza para pulimentar. Los visitantes también se procuran allí el ocre rojo e igualmente las duras piedras de basalto (*binabina)* que utilizan para martillear y machacar, así como para fines mágicos. Por último, recogen en algunas playas e importan a las Trobriand una arena de silicio muy fina que usan para pulimentar las hojas de piedra del tipo utilizado como signos exteriores de riqueza y que se siguen produciendo hasta el día de hoy.

II. *[LA PESCA DE ESPÓNDILOS]*

Pero, con mucho, el artículo más importante que recogen los trobriandeses para ellos son las conchas de espóndilos. La pesca es libre, pero no resulta fácil de llevar a cabo en los afloramientos coralinos de la Laguna de Sanaroa. Es a partir de estas conchas de donde se hacen los pequeños discos perforados (*kaloma)* que sirven para componer los collares kula y también para adornar casi todos los artículos de valer o artísticos que se utilizan dentro del distrito kula. Pero los discos sólo se manufacturan en dos localidades del distrito, en Sinaketa y en Vakuta, poblados ambos del Sur de Boyowa. Las conchas también se encuentran en la Laguna de las Trobriand, frente a las dos aldeas. Pero los ejemplares de Sanaroa son mucho mejores en cuanto a color y, creo yo, más fáciles de conseguir. Sin embargo, en esta localidad solamente pescan los de Sinaketa.

La decisión de llevar a cabo la pesca en su propia Laguna, cerca de una isla deshabitada llamada Nanoula, o de hacerlo en Sanaroa, es siempre un gran asunto ceremonial en el cual toda la comunidad toma parte. La magia o, al menos, parte de ella la celebra por toda la comunidad el mago del *kaloma (towosina kaloma),* que también fija las fechas y dirige las ceremonias. Puesto que las conchas de espóndilos constituyen uno de los episodios esenciales de la expedición kula, debe hacerse una descripción detallada tanto de su pesca como de su fabricación, El nombre indígena, *kaloma* (en los distritos del Massim meridional se utiliza la palabra *sapi-sapi)* describe indistintamente a las conchas o al disco manufacturado. La concha es una gran concha de espóndilo que tiene una capa cristalina de color rojo variable entre el sucio rojo ladrillo y un suave rosado de frambuesa, siendo este último el más apreciado. Vive en las cavidades de los afloramientos coralinos desperdigados por los bajos fondos fangosos de las lagunas.

Según la tradición, esta concha está estrechamente ligada a la aldea de Sinaketa. Según una leyenda de Sinaketa, una vez tres mujeres de un *guya'u* (jefe) pertenecientes al subclán tabalu del clan malasi deambulaban buscando cada una un lugar en donde instalarse. La mayor escogió el poblado de Omarakana; la segunda se fue a Gumilababa; la menor se asentó en Sinaketa. En su cesta llevaba discos *kaloma* metidos en un largo palo llamado *viduna,* tal como se hace en la última etapa de la fabricación. Primero estuvo en un lugar llamado Kaybwa'u, pero ladró un perro y se trasladó más allá. Volvió a oír al perro ladrar y cogió un *kaboma* (plato de madera) y se fue a la rompiente del arrecife a coger conchas. Allí encontró los *momoka* (espóndilos blancos) y exclamó: «¡Oh, esto es *kaloma!»* Los miró más de cerca y dijo: «¡Oh, no, no eres rojo. Tu nombre es *momoka.»* Tomó

entonces el palo con los discos *kaloma* y lo metió dentro de un agujero del arrecife. Siguió allí, pero cuando lo miró dijo: «Oh, la gente de la isla vendrá, te verá y te cogerá.» Se fue, sacando el palo; se fue a la canoa y remó. Remó mar adentro. Se ancló allí, sacó los discos del palo y los arrojó al mar de forma que pudieran ir a los afloramientos de coral. Dijo: «Está prohibido que los indígenas de tierra adentro cojan los objetos preciosos. Sólo la gente de Sinaketa debe pescar.» Así, sólo la gente de Sinaketa sabe la magia y cómo pescarlos.

Este mito presenta ciertas características llamativas. No entraré en su sociología, aunque en este aspecto difiere de los mitos kiriwinianos, en los cuales no se reconoce la igualdad de los jefes de Sinaketa y Gumilibaba con el de Omarakana. Es característico que la mujer malasi de este mito muestre aversión al perro, animal totem del clan lukuba, un clan que según los datos míticos e históricos tienen que inclinarse y renunciar a los privilegios de prioridad ante el clan malasi (véase capítulo XII, apartado IV). Otro detalle de interés es que ella lleve el *kaloma* en su palo, tal como aparecen en la última etapa de la manufactura. También de esta misma manera intenta plantarlos en el arrecife. El *kaloma* acabado, sin embargo, por usar las palabras de mis informadores, «la mira balanceándose en el agua con un movimiento de vaivén; reluciendo sus ojos rojos». Y la mujer, viéndolo, saca el *kaloma* demasiado accesible e incitante y lo desparrama por el mar profundo. De esta manera lo hace inaccesible para los aldeanos de tierra adentro no iniciados y lo deja exclusivamente para los de Sinaketa. No cabe la menor duda de que los pobladores de Vakuta han aprendido esta industria de los de Sinaketa. El mito es poco conocido en Vakuta, sólo por unos cuantos expertos en el buceo y la manufactura; existe una tradición sobre la posterior transferencia de esta industria a Vakuta; por último, los habitantes de Vakuta nunca han pescado kaloma en la Laguna de Sanaroa.

Describiremos ahora los aspectos técnicos y el ceremonial de la pesca de *kaloma.* Lo mejor será hacer una narración sobre cómo tiene lugar en la Laguna de Sinaketa alrededor del banco de arena de Nanoula, dado que esta es la forma normal y típica de la pesca de *kaloma.* Además, cuando los de Sinaketa pescan en Sanaroa, los procedimientos son los mismos, sólo que suprimen una o dos operaciones.

El cargo de mago del *kaloma (towosina kaloma)* es hereditario en dos subclanes del clan malasi y uno de ellos es el jefe principal de Kasi'etana. Cuando se acaba la estación de los monzones, es decir, entre marzo y abril, en *ogibukuvi (o* sea, en la estación de los nuevos ñames), el mago da la orden de prepararse. La comunidad le hace un regalo llamado *sousula,* uno o dos le llevan *vaygu'a,* el resto le abastece de *gugu'a* (objetos corrientes) y algunos alimentos. Entonces preparan las canoas

y disponen las piedras *binabina* con que despegan a los espóndilos de los arrecifes.

Al día siguiente por la mañana el mago celebra un rito llamado *kaykwa'una la'i,* «la atracción del arrecife», pues, como en el caso de otros seres marinos, el gran asentamiento de *kaloma* está muy lejos. Su morada es el arrecife Ketabu, en algún lugar entré Sanaroa y Dobu. Con objeto de hacerles que se desplacen y se acerquen a Nanoula es necesario recitar el ya mencionado conjuro. Esto lo hace el mago caminando arriba y abajo por la playa de Sinaketa, lanzando sus palabras al viento, sobre el mar, en la dirección del lejano lugar de los *kaloma.* El *kaloma* entonces «se levanta» (*itolise*), os decir, parte de su afloramiento coralino original (*vatu*) y viene a la Laguna de Sinaketa. Este conjuro lo obtuve de To'udavada, actual jefe de Kasi'etana y descendiente de la autora de la fórmula, la mujer del mito. Comienza con una larga lista de nombres ancestrales; sigue luego una presuntuosa descripción de cómo toda la flota admira el éxito mágico del conjuro del mago. La palabra clave de la parte central es la voz *itolo:* «se levanta», es decir, «parte», y con ella se enumeran todas las distintas clases de conchas *kaloma,* que se diferencian según el tamaño, el color y la calidad. Acaba con otra bravuconada, «Mi canoa va tan sobrecargada de conchas que se hunde», que se repite muchas veces con variaciones.

Este conjuro sólo lo recita el mago una vez o bien puede repetirlo en días sucesivos. Fija entonces la fecha para la expedición de pesca. La tarde anterior de esa fecha, los hombres celebran algunas magias privadas, cada cual en su casa. La piedra de amartillar, la *gabila,* que siempre es una *binabina* (una piedra importada de la Koya), es embrujada. Por regla general se coloca sobre un trozo de hoja de banana seca con algunas flores rojas de hibisco. Se le recita una fórmula y se envuelve en la hoja de banana y se mantiene así hasta su utilización. Esto hará que la piedra sea afortunada en despegar a golpes las conchas y que las conchas sean muy rojas.

Otro rito de magia privada consiste en encantar una gran concha de mejillón con la que, a la mañana siguiente, se rasca la canoa. Esto hace que el agua esté clara, de forma que el buceador vea y encuentre con facilidad las conchas de espóndilo.

A la mañana siguiente toda la flota parte para la expedición. Se han llevado a las canoas algunos alimentos, pues la pesca dura por lo general varios días, pasándose las noches en la playa de Nanoula. Cuando las canoas llegan a un determinado lugar, aproximadamente a mitad de camino entre Sinaketa y Nanoula, todas se disponen en hilera. La canoa del mago va en el flanco derecho y él prepara un manojo de flores de hibisco rojo, algunas hojas rojas de ricino y las hojas del manglar de flores rojas (se utilizan sustancias coloreadas de rojo para hacer mágicamente que las conchas sean rojas). Luego, pasando por

delante de las otras canoas, frota las proas con el manojo de hojas. Después comienzan a avanzar las canoas de ambos extremos de la hilera, transformándose la fila en un círculo que ahora atraviesa la canoa del mago siguiendo un diámetro. En este lugar de la Laguna hay un pequeño *vatu* (afloramiento de coral) llamado Vitukwayla'i. Se le llama el *vatu* de los *baloma* (espíritus). En este *vatu* se detiene la canoa del mago y él ordena a algunos de su tripulación que capucen, y aquí comienza la recogida de conchas.

También celebran magias privadas cada canoa por su propia cuenta. El ancla de piedra se hechiza con flores de hibisco rojo, para hacer que sean rojas las conchas de espóndilo. Existe otra magia privada, llamada del «barrido del agua», que, como la antes mencionada magia del mejillón, hace que el agua sea clara y transparente. Por último, hay una magia maléfica, llamada «regar con agua salada». Si un individuo la hace sobre los demás, anulará los efectos de sus magias y les frustrará sus esfuerzos, en tanto que él levantará asombro y sospechas por la cantidad de conchas que recogerá. Tal individuo capuzaría tomando en la boca un poco de agua salada y, al emerger, regaría las otras canoas al tiempo que recita el hechizo maléfico.

Todo esto sobre la magia y el ceremonial que acompaña a la pesca de espóndilos en la Laguna de las Trobriand. En Sanaroa tiene lugar exactamente el mismo rito, excepto que no hay atracción del arrecife, quizá porque se trate del lugar original del *kaloma.* También se me dijo que algunas de las magias privadas se celebraban en Sinaketa antes de que la flota partiera para la expedición kula. Los objetos preparados se guardan bien envueltos en hojas secas.

Debe añadirse que ni en una Laguna ni en la otra existen derechos de propiedad privada sobre los afloramientos de coral. Toda la comunidad de Sinaketa tiene su área de pesca en la Laguna, dentro de la cual cada individuo puede buscar sus conchas de espóndilo y, a veces, pescar. Si la otra comunidad de pescadores de espóndilos, la de Vakuta, se metiera en su campo de pesca, eso daría lugar a problemas y, en otros tiempos, a luchas. Propiedad privada de los afloramientos de coral existe en las aldeas del Norte de la Laguna, es decir, en Kavataria y las aldeas de la isla de Kayleula.

III. [ASPECTOS *ECONÓMICOS Y SOCIOLÓGICOS EN LA FABRICACIÓN DEL «KALOMA»]*

Ahora debemos seguir las últimas etapas de la industria del *kaloma.* Los procedimientos técnicos se entremezclan hasta tal punto con la estructura social y económica que lo mejor será

señalar al principio sus líneas fundamentales. El espóndilo consta de una concha del tamaño y la forma de una semipera vaciada y un pequeño opérculo plano. Sólo se trabaja la primera mitad. En primer lugar tienen que romperse en trozos con una *binabina o* un *utukema* (piedra verde importada de la isla de Woodlark). Entonces se puede ver en cada pieza la estratificación de la concha: la parte exterior, de una especie de cresta blanda; bajo esta, la capa de material calcáreo, rojo y duro; y por último el estrato más profundo, blanco y cristalino. Tanto el interior como el exterior tienen que limarse, pero antes cada pieza es moldeada de forma burda, hasta convertirla en una masa gruesa y redondeada. Tal masa se coloca luego en el agujero de una pieza cilindrica de madera. Este último sirve como mango con el que se frota la masa sobre una pieza plana de arenisca. La frotación se lleva a cabo hasta que las capas del interior y del exterior desaparecen y sólo queda un disco rojo pulimentado por ambas caras. En el centro se perfora un agujero por medio de un berbiquí —*gigi'u*— y cierto número de tales discos perforados se meten en un palo fino pero fuerte. Así se producen cierto número de discos circulares aplanados, pulimentados a todo el rededor y perforados por el centro. La ruptura y la perforación, como el buceo, es tarea exclusiva de los hombres. El pulimentado, por regla general, corre a cargo de las mujeres.

Esta tecnología está ligada a una interesante relación sociológica entre el productor y el individuo para quien se hace el artículo. Como se puede ver en el capítulo II, uno de los rasgos fundamentales de la organización trobriandesa consiste en las mutuas obligaciones entre cada individuo y los parientes maternos de su esposa. Ellos tienen que abastecerlo regularmente de ñames en la época de la cosecha, en tanto él les regala un objeto precioso de vez en cuando. La manufactura de los objetos preciosos *kaloma* en Sinaketa suele estar ligada a esta relación. El operario de Sinaketa hace su *kutadababile* (collar de grandes cuentas) para uno de sus parientes políticos, mientras que este último le corresponde con alimentos. De acuerdo con esta costumbre ocurre con mucha frecuencia que un individuo de Sinaketa se case con alguna de las mujeres de los poblados agrícolas del interior o incluso con una mujer de Kiriwina. Desde luego, si no tiene parientes políticos en una de estas aldeas, tendrá amigos o parientes lejanos y hará el collar para uno u otro de ellos. O bien lo producirá para sí mismo y lo lanzará al Kula. Pero el caso más típico e interesante es cuando el collar se produce para un individuo que lo compensará según un sistema económico notable, un sistema similar al de los pagos a plazos, que ya he mencionado a propósito de la construcción de la canoa.

Daré aquí, ciñéndome al texto indígena, la traducción de un relato sobre el pago por la fabricación del *kaloma,*

RELATO DE LA FABRICACIÓN DEL «KALOMA»

Supongamos que un indígena del interior vive en Kiriwina o en Luba o en una de las aldeas de los alrededores; desea un *katudababile.* Se dirigirá a un pescador experto que sabe bucear en busca de *kaloma.* Este individuo está de acuerdo; capuza, capuza... hasta que es suficiente; su *vataga* (gran cesta plegable) está ya llena; este individuo (el del interior) oye el rumor; él, el propietario del *kaloma* (es decir, el individuo para quien se hará el collar) dice: «¡Bueno! ¡Le echaré una ojeada!» Irá, verá, no dará ningún pago *vakapula*; él (aquí se quiere decir el buceador de Sinaketa) dirá: «Ven mañana, yo romperé la concha, ven aquí, dame la *vakapula*.» Al día siguiente él (el del interior) guisará alimentos, los traerá, dará el *vakapula;* él (el buceador) romperá la concha. Suponiendo que la ruptura ya esté acabada, él, (el buceador) dirá: «¡Bueno! La ruptura ya está acabada, ¡pulimentaré!» Al día siguiente él (el del interior) cocinará alimentos, traerá bananas, cocos, nuez de betel, caña de azúcar, lo dará como *vakapula;* este hombre (el buceador) pule. Acabado ya el pulimentado, dirá: «¡Bueno! Mañana taladraré.» Este hombre (el del interior) traerá alimentos, bananas, cocos, caña de azúcar, los dará como *vakapula;* serán abundantes, pues ya pronto estará acabado el collar. Igualmente dará un gran *vakapula* con ocasión del redondeado del cilindro, pues pronto todo estará acabado. Cuando se acaba lo metemos en un hilo, lo lavamos. (Nótese el cambio de la tercera persona del singular a la primera del plural.) Se lo damos a nuestra esposa, tocamos la caracola; ella irá, ella llevará su objeto precioso a este hombre, nuestro pariente político. Al día siguiente él hará *yomelu;* cogerá un cerdo, romperá un manojo de nuez de betel, cortará caña de azúcar, bananas, llenará la cesta de alimentos y colocará los cocos en una pieza de madera muy horquillada. Pronto los trae. Nuestra casa se llenará. Más tarde haremos un reparto de bananas, caña de azúcar y nuez de betel. Les daremos a nuestros colaboradores. Nos sentamos, nos sentamos (es decir, esperamos); a la cosecha él nos trae ñames, el *karibudaboda* (hace el pago de tal nombre) del collar. Traerá ñames y llenará nuestro almacén.

Esta narración, como muchas piezas de las informaciones indígenas, necesita ciertas correcciones de perspectiva. En primer lugar, los acontecimientos se siguen unos a otros con una rapidez absolutamente ajena a la forma extremadamente pausada con que por regla general realizan un proceso tan largo como la fabricación del *katudababile.* La cantidad de alimentos que, a la manera habitual, se enumera una y otra vez en esta narración probablemente no es exagerada, pues —tal como es la economía indígena— el individuo que hace un collar por encargo conseguirá el doble o más de lo que hubiera logrado en cualquier

otra transacción. Por otro lado, debe recordarse que lo que se presenta aquí como el pago final, el *karibudaboda,* es simplemente el abastecimiento normal del almacén de ñames, que siempre corre a cargo de un pariente político del marido. No obstante, el año que se hace un *katudababile* el regalo habitual de la cosecha se califica de «pago *karibudaboda* por el collar». Dar el collar a la esposa, que después lo lleva a su hermana o pariente, también es característico de la relación entre parientes políticos.

Los collares de conchas mayores y forma cónica sólo se hacen en Sinaketa y Vakuta. El verdadero artículo kula, en el cual los discos son mucho más delgados, menores de diámetro e incluso en el tamaño de un extremo a otro del collar, fueron introducidos en el Kula desde otro lugar y trataré de este asunto en uno de los capítulos siguientes (el capítulo XXI), donde se describen otras ramas del Kula.

IV. *[«TANARERE», EXHIBICIÓN DEL BOTÍN]*

Ahora, habiendo llegado al final de la disgresión sobre los *kaloma,* volvamos por un momento a nuestro grupo de Sinaketa que hemos dejado en la Laguna de Sanaroa. Conseguida la suficiente cantidad de conchas, izan las velas, vuelven a visitar Tewara y Gumasila, se detienen quizá durante una noche en uno de los bancos de arena de Pilolu, llegan por fin a su Laguna. Pero antes de reunirse con los suyos en sus aldeas, se detienen en un último alto en Muwa. Aquí hacen lo que se llama el *tunarere,* una comparación y exhibición de los objetos preciosos conseguidos en el viaje. Sobre la playa de arena se extienden una o dos esteras de cada canoa y los hombres colocan los collares sobre las esteras. Así se pone en la playa una larga hilera de objeto preciosos y los miembros de la expedición caminan arriba y abajo, los admiran y los cuentan. De hecho, los jefes siempre tienen el mayor botín, especialmente el que ha sido el *toli'uvalaku* de la expedición.

Una vez hecho esto, regresan a la aldea. Cada canoa toca su caracola, un trompetazo por cada objeto precioso que lleven. Cuando una canoa no ha conseguido ningún *vaygu'a* esto es una gran vergüenza y causa de desprecio para sus miembros, sobre todo para el *toliwaga.* Tal canoa se dice que está *bisikureya,* lo cual significa literalmente que ha «ayunado».

En la playa, los aldeanos están activos. Las mujeres, vistiendo sus nuevas combinaciones de hierba (*sevata'i*) especialmente hechas para la ocasión, se meten en el agua y se acercan a las canoas para descargarlas. No intercambian ningún saludo espe-

cial con sus maridos. Están interesadas por los alimentos procedentes de Dobu. sobre todo por el sagú.

También se reúnen gran número de personas de otras aldeas para dar la bienvenida al grupo que vuelve. Los que han abastecido a sus amigos o parientes con provisiones para el viaje reciben ahora, en pago, nueces de betel y cocos. Algunos de los que Ies dan la bienvenida lo hacen para hacer el Kula. Incluso de los lejanos distritos de Kiriwina y Luba hay indígenas que viajan a Sinaketa previendo la fecha de la llegada de la expedición a Dobu. Se cuenta cómo fue la expedición, se cuenta el producto, se describe la historia última de algunos de los objetos preciosos importantes. Pero esta etapa nos lleva al asunto del Kula interior, que será el tema de uno de los capítulos posteriores.

XVI. La visita de devolución de los dobueses a Sinaketa

I. [LA EXPEDICION CEREMONIAL]

En los doce capítulos anteriores hemos seguido una expedición de Sinaketa a Dobu. Pero, deteniéndonos casi a cada paso del trayecto, hemos estudiado las distintas instituciones que intervienen y las creencias subyacentes; hemos citado las fórmulas mágicas y contado las historias míticas, y de esta forma hemos roto la continuidad del hilo de nuestra narración. En este capítulo, como ya estamos al tanto de las costumbres, creencias e instituciones que implica el Kula, estamos en condiciones de seguir la narración simple y cronológica de una expedición en sentido inverso, de Dobu a Sinaketa.

Como yo he visto, habiéndola seguido, una gran expedición *uvalaku* desde el Sur a las Trobriand, puedo contar algunas de las escenas a partir de mis impresiones directas y no mediante reconstrucciones. Para quien ha visto mucho de la vida tribal de los indígenas y dispuesto de informadores inteligentes, tales reconstrucciones no resultan muy difíciles ni exigen mayores esfuerzos imaginativos. De hecho, hacia el final de mi segunda visita tuve varias oportunidades de comprobar tales reconstrucciones siendo testigo de los hechos que ocurrían en la realidad, pues tras mi primer año de estancia en las Trobriand ya tenía redactados algunos de mis materiales. Por regla general, las comprobaciones demostraron que mis reconstrucciones escasamente diferían de la realidad, ni siquiera en los pequeños detalles. No obstante, el etnógrafo entra con mayor convicción en los detalles cuando describe cosas que realmente ha presenciado.

En septiembre de 1917 Kouta'uya dirigió una expedición *uvalaku* de Sinaketa a Dobu. Los de Vakuta se les unieron en el camino y también les siguieron las canoas de las Amphlett; al final fueron unas cuarenta canoas las que llegaron a la costa occidental de los estrechos de Dowson. Se convino entonces y allí que una expedición de devolución de visita de este distrito visitaría Sinaketa al cabo de unos seis meses. Kauyaporu, el *esa'esa* (dirigente) del villorrio de Kesora'i, en la aldea de Bwayowa, tenía un jabalí con colmillos circulares. Por tanto, decidió preparar una expedición *uvalaku* a cuyo comienzo se sacrificaría al cerdo, celebrándose un festín y convirtiendo sus colmillos en ornamentos.

En noviembre de 1917, cuando yo atravesé el distrito, los pre-

parativos de las canoas ya estaban en marcha. Todas las que todavía podían repararse habían sido desmontadas en piezas y se estaban volviendo a amarrar, calafatear y pintar. En algunos villorrios se estaban vaciando nuevas piraguas. Después de unos pocos meses de estancia en las Trobriand, volví al Sur otra vez en marzo de 1918, con la pretensión de pasar algún tiempo en las Amphlett. Desembarcar allí siempre resulta difícil, puesto que no hay lugares propicios para fondear cerca de la costa y con mal tiempo es imposible desembarcar durante la noche. Llegué tarde, en un pequeño cúter, y tuve que cruzar entre Gumasila y Domdom, tratando de esperar hasta que rompiera el día para entonces desembarcar. Sin embargo, en mitad de la noche se abatió sobre nosotros una violenta borrasca del noroeste, destrozó la vela mayor y nos obligó a seguir al viento hacia el sur, hacia Dobu. Fue esta noche cuando los indígenas empleados en el barco vieron a las *mulukwausi* fulgurando en el extremo del mástil. El viento cayó antes de que rompiera el día y entramos en la Laguna de Sanaroa con objeto de reparar las velas. Durante los tres días que permanecimos allí, vagabundeé por tierra, ascendiendo a los conos volcánicos, exploré a remo las bahías y visité las aldea que se desperdigaban por el llano de coral. En todas partes vi indicios de la próxima marcha a Boyowa; los indígenas preparaban sus canoas para cargarlas en la playa, recogían alimentos en los huertos y preparaban el sagú en la jungla. Al fondo de una de las bahías, en medio de una cinénaga de sagú, había un cobertizo bajo que utilizaban los indígenas de la isla principal de Dobu como vivienda cuando venían a recoger sagú. Se me dijo que esta ciénaga estaba reservada para una determinada comunidad de Tu'utauna.

Otro día encontré a un grupo de indígenas locales de Sanaroa que golpeaban un árbol del pan para extraer la pulpa y lavarla con agua. Habían derribado un gran árbol, arrancado un gran trozo de corteza en medio del tronco y dejado al descubierto el interior blando y carnoso. Frente a él, tres hombres puestos codo con codo lo golpeaban. Otros cuantos hombres esperaban para relevarlos cuando se cansaran. Los instrumentos de golpear, semipalos y semiazuelas, tenían cuchillas de piedra verde, gruesas pero no muy grandes, del mismo tipo que las que yo había visto a los indígenas de Mailu de la costa sur.[1]

La pulpa la transportaban en cestos a un arroyo cercano. En este lugar, como artesa natural, utilizaban una de las grandes cúpulas que forman la base de la hoja de sagú. En medio de ella, un tamiz hecho de espata de cocotero, una fibra que recubre la vaina raíz de la hoja y a primera vista parece exactamente un trozo de material tejido. Se las arreglaban para que el

1. *Cf.* la memoria del autor, *The Natives of Mailu,* «Transactions oí the R. Society *oí* S. Australian», 1915, pág. 598.

agua penetrase en la artesa por la parte más ancha y saliera por la más estrecha. La pulpa de sagú la colocaban encima, el agua arrastraba la fécula pulverizada, mientras que las fibras leñosas y duras quedaban retenidas en el tamiz. Luego llevaban la pulpa con el agua a una gran cubeta de madera en forma de canoa; allí la pulpa más pesada se posaba, mientras que el agua se derramaba por encima del borde. Cuando hay la pulpa suficiente, se escurre el agua cuidadosamente y se la coloca en otra base de hoja de sagú con forma de artesa, donde se deja secar. Luego, en tales receptáculos se transporta en las expediciones comerciales y esto es lo que se cuenta como una unidad de sagú.

Con gran interés, observé el procedimiento durante largo rato. Hay algo fascinante en el gran árbol del pan de aspecto antidiluviano, tan maligno e inaccesible en la malsana y espinosa ciénaga, que el hombre transforma en alimento mediante métodos tan simples y directos. El sagú que los indígenas producen y comen es una sustancia pulposa y correosa, blanda, de color blancuzco sucio y de sabor muy desagradable. Tiene la consistencia del caucho y el sabor de un pan ázimo muy pobre. No es un líquido claro como el artículo que se vende con el nombre de sagú en nuestras tiendas de ultramarinos, sino gelatinoso, compacto y casi elástico. Los indígenas lo consideran una gran golosina y lo cuecen para hacer pastelillos o lo hierven para hacer púdines.

El grueso de la flota de Dobu partió de sus aldeas en la segunda mitad de marzo y fue, en primer lugar, a la playa de Sarubwoyna, donde celebraron un reparto ceremonial de alimentos, un *eguya'i,* como le dicen en Dobu. Después de ofrecerle los *pokala* a Aturamo'a y a Atu'a'ine, partieron camino de Sanaroa y Tewara, pasando frente a la roca tabú de Gurewaya para dirigirse a las Amphlett. El viento era ligero y variable, prevaleciendo las débiles brisas del sudoeste. En esta etapa del viaje la marcha debió de ser muy lenta. Los indígenas debieron de pasar unas cuantas noches en las islas y bancos de arena intermedios, acampando en cada lugar las tripulaciones de unas pocas canoas.

Por esta época yo ya había conseguido llegar a las Amphlett y había estado ocupado durante dos o tres semanas en el trabajo etnográfico, aunque sin mucho éxito; pues, como ya he señalado una o dos veces, los indígenas de aquí son pésimos informadores. Desde luego, sabía que la flota de Dobu estaba a punto de llegar, pero como la experiencia me había enseñado a desconfiar de los horarios y las fechas fijadas por los indígenas, no esperaba que fueran puntuales. Sin embargo, en esto me equivoqué. En una expedición kula, una vez que se han fijado las fechas, los indígenas hacen verdaderos y arduos esfuerzos por cumplirlas. La gente de las Amphlett estaba muy ocupada preparándose para la

expedición, pues habían decidido unirse a los de Dobu y seguir con ellos a las Trobriand. Unas cuantas canoas fueron a la isla principal en busca de sagú, se revisaron las ollas, se prepararon para la estiba y revisaron las canoas. Cuando la pequeña expedición volvió de la tierra firme con el sagú, al cabo de una semana o así, tuvo lugar en la cercana isla de Nabwageta un *sagali* (en las Amphlett: *madare),* es decir, un reparto ceremonial de alimentos.

Mi llegada resultó muy molesta para los indígenas y complicó las cosas, causándole gran fastidio a Tovasana, el principal dirigente. Yo había desembarcado en su propia aldea, Nu'agasi, en la isla de Gumasila, porque no era posible fondearse cerca de la aldea mayor, ni había allí sitio para levantar la tienda. Ahora bien, la presencia de un hombre blanco en las Amphlett es un suceso raro y, por lo que yo sé, sólo un comerciante blanco estuvo allí unas cuantas semanas. Dejarme solo con las mujeres y un par de viejos era imposible para sus ideas y temores, y ninguno de los jóvenes quería sacrificar el privilegio y el placer de tomar parte en la expedición. Al final les prometí trasladarme a la cercana isla de Nabwageta tan pronto como se hubieran ido los hombres y con esto quedaron satisfechos.

Conforme se acercaba la fecha prevista de la llegada de los dobueses, la excitación crecía. Poco a poco iban llegando noticias, que eran escuchadas con ansiedad y se me transmitían: «Vienen unas sesenta canoas de Dobu», «la flota está fondeada frente a Tewara», «todas las canoas van muy cargadas de comida y regalos», «Kauyaporu navega en su canoa, es el *toli'uvalaku* y lleva una gran banderola de pandano sujeta a la proa». Seguía una lista de otros nombres que para mí significaban muy poco, puesto que yo no estaba familiarizado con los indígenas de Dobu. Desde el otro lado del mundo, desde las Trobriand, la meta de toda la expedición, también nos llegaban noticias: «To'uluwa, el jefe de Kiriwina ha ido a Kitava; pronto volverá trayendo muchos *mwali.*» «Los de Sinaketa van allí en busca de algunos *mwali.*» «Los de Vakuta han estado en Kitava y han traído gran cantidad de *mwali.*» Era asombroso escuchar todas estas noticias que llegaban a una pequeña isla aparentemente incomunicada por completo y con una pequeña población, perdida en estos mares poco navegados; noticias que con unos cuantos pocos días de retraso informaban sobre sucesos que habían ocurrido a centenares de millas marinas.

Era interesante seguir la vía por la que habían venido tales noticias. Las primeras noticias sobre los dobueses las habían traído las canoas que habían ido a buscar sagú a Gumasila desde la isla principal. Pocos días después había llegado aquí una canoa de las aldeas de la isla principal que, en el camino, se había cruzado con los dobueses en Tewara. Las noticias del Norte, de las Trobriand, las había traído la canoa de Kuyawa que había llegado hacía un

par de días a Nabwageta (y cuya visita a Nu'agasi he descrito en el capítulo XI). Todos estos desplazamientos no eran accidentales, sino en relación con la expedición *uvalaku.* Para mostrar la complejidad, así como la precisión temporal de los distintos desplazamientos y sucesos, tan perfectamente sincronizados en un área tan grande, que tienen lugar a propósito del *uvalaku,* los he catalogado en la tabla siguiente, en la cual casi todos los datos son absolutamente exactos, basados en mis propias observaciones. Además, esta tabla constituye un buen cuadro sinóptico de un *uvalaku,* que será útil consultar a lo largo de la lectura de este capítulo.

No menos que ahora, en los viejos tiempos, cuando se ponía en marcha un *uvalaku,* debía producirse una activación de las relaciones intertribales y un gran movimiento de una a otra parte. Así, las noticias recorrían rápidamente las grandes distancias, se coordinaban los desplazamientos de los indígenas y se determinaban las fechas. Como ya se ha dicho, un hecho culminante de una expedición —en este caso, la llegada de la flota dobués a Sinaketa— se hace de tal forma que siempre coincida con una luna llena, o con el día inmediatamente anterior, lo cual sirve de orientación para los desplazamientos preliminares, como en este caso son las visitas de las canoas aisladas.

TABLA CRONOLÓGICA DE LA EXPEDICIÓN «UVALAKU» DE DOBU A SINAKETA, 1918

EL «UVALAKU» ANTERIOR

Fechas

Septiembre de 1917: Expedición de Sinaketa a Dobu dirigida por *Kouta'uya.*

ETAPA PREPARATORIA

Octubre de 1917-febrero de 1918: Construcción de las nuevas canoas y reparación de las viejas en los distritos del Noroeste de Dobu.

Febrero-marzo de 1918: Preparación del sagú; recogida de bienes comerciales y alimentos.

Mediados de marzo: Botadura, arreglo y carga de las canoas; magia preliminar.

LA NAVEGACIÓN

Hacia el 25 de marzo: Las canoas de Dobu parten para su viaje a ultramar.

Por el mismo tiempo: (En Boyowa: los de Vakuta regresan de Kitava con un buen cargamento de *mwali.)*

Al mismo tiempo: (En las Amphlett: preparativos para la navegación; recogida de alimentos; reparación de las canoas.)

Sobre el 28 de marzo: (En Boyowa: To'uluwa regresa de Kitava trayendo *mwali.)*
Al mismo tiempo: (En las Amphlett: llegan noticias sobre la próxima llegada de la flota de Dobu y de lo que ocurre en Boyowa.)
29 de marzo: (En las Amphlett: una parte de las canoas salen delante hacia Vakuta.)
31 de marzo: La flota de Dobu llega a las Amphlett.
1 de abril: Continúan su ruta hacia Boyowa.
2 de abril: (En las Amphlett: el resto de las canoas locales parten hacia Boyowa.)
El mismo día: (En Boyowa: los de Sinaketa van a Kiriwina.)
3 de abril: (En Boyowa: regresan con los brazaletes.)

LA LLEGADA DE LOS DOBUESES A BOYOWA

3 de abril: La flota de Dobu atraca en Vakuta.
3-5 de abril: Reciben los regalos kula, intercambian presentes y comercian en Vakuta.
6 de abril: Llegada de la flota dobués a Sinaketa, magia en la playa de Kaykuyawa, recepción ceremonial.
6-10 de abril: Los dobueses (así como los de las Amphlett) permanecen en Sinaketa, reciben los regalos kula, dan presentes *pari* y comercian.
10 de abril: Todos dejan Sinaketa, recibiendo los regalos *talo'i* (de despedida). Los dobueses navegan hacia el sur (y los de las Amphlett a Kayleula y las islas Trobriand occidentales menores).
10-14 de abril: Los dobueses se dedican a pescar en el sur de la Laguna.

EL VIAJE DE REGRESO

14 de abril: Vuelven a atracar en Vakuta y reciben sus regalos *talo'i* (de despedida).
15 de abril: Dejan Vakuta.
Alrededor del 20 ó el 21: *Tanarere* (exhibición y comparación competitiva) en la playa de Sarubwoyna y regreso a Dobu.

Por supuesto, a partir de ese momento los acontecimientos se precipitan tanto en las Amphlett como en sus alrededores. El día siguiente a la visita de las canoas de Kuyawa, las canoas de la aldea principal de Gumasila parten hacia las Trobriand, llevando por tanto unos días de ventaja a la flota *uvalaku* de Dobu. Yo me acerqué a la gran aldea en un chinchorro y presencié la carga y la partida de las canoas. Había bullicio en la aldea e incluso se podían ver unas cuantas viejas ayudando a los hombres en sus tareas. Las grandes canoas habían sido empuja-

das al agua desde los soportes en que estaban varadas. Allí se las habían preparado para el viaje, se habían cubierto las plataformas con hojas de palmera trenzada, puesto entramados en las carenas para soportar la carga, colocado los tableros transversales que habían de servir de asientos a la tripulación dentro de la canoa; el mástil, las velas y el aparejo yacía a mano. Sin embargo, la carga sólo comienza una vez que la canoa está en el agua. Los grandes trozos de sagú en forma de artesa se colocaron en el fondo, mientras hombres y mujeres, cuidadosamente, transportaban las grandes ollas de barro disponiéndolas, con muchas precauciones, en lugares especiales situados en el centro. Luego, una tras otra, las canoas se fueron, remando para rodear el extremo meridional de la isla y dirigirse hacia el oeste. Alrededor de las diez de la mañana la última canoa desapareció tras el promontorio y el poblado se quedó prácticamente vacío. No hubo despedidas ni señales de ninguna emoción, ni por parte de los que se iban ni por la de los que se quedaban. Pero debe recordarse que, debido a mi presencia, no se veía ninguna mujer en la costa excepto una o dos vejerronas. Mis mejores informadores se fueron; yo intenté desplazarme a Nabwageta a la mañana siguiente. A la puesta de sol hice una larga excursión en mi chinchorro por la costa occidental de Gumasila y fue en esta ocasión cuando descubrí a todos los que habían dejado aquella mañana Gumasila sentados en la playa de Giyasila, según la costumbre kula de un alto preliminar, igual que el de Muwa descrito en el capítulo VIL

A la mañana siguiente partí hacia la isla vecina y la aldea de Nabwageta; y sólo después de haberme visto partir felizmente zarparon Tovasana y su grupo en su canoa, siguiendo a los otros hacia Vakuta. En Nabwageta toda la comunidad estaba ocupada en sus preparativos finales para la partida, pues pretendían esperar a los dobueses y partir con ellos hacia Kiriwina. Todas las canoas habían sido pintadas y renovadas, y sobre la playa estaban reparando una vela. En la aldea tuvieron lugar algunos repartos de alimentos de menor importancia, partiéndose y volviéndose a partir una vez tras otra las piezas, sacándose pequeños pedazos de los grandes y envolviéndose de forma especial. Esta constante circulación de alimentos es uno de los rasgos más llamativos de la vida tribal en esta parte del mundo. Cuando llegué un grupo de hombres acababa de terminar la vela de una de las canoas. En otra canoa, los vi reparando el flotador exterior por el sistema de agregarle un pequeño tronco de madera seca y ligera que aumentaría la flotabilidad del viejo, empapado de agua. También pude observar con detalle el arreglo final de las canoas, la colocación de los entramados adicionales, de las esteras de coco, la construcción de la pequeña caja de la parte central para las ollas y el *lilava* (el paquete sagrado); sin embargo, no tenía la suficiente confianza con estos indígenas de Nab-

wageta como para que se me permitiera presenciar ninguna de las magias. Su sistema de *mwasila* es idéntico que el de Boyowa; en realidad, está copiado de aquél.

Como también en esta aldea tenía dificultades para hacerme con buenos informadores, dificultad que se veía acrecentada por la febril ocupación de todos los hombres, al día siguiente por la tarde salí a dar un largo paseo por mar con mis dos *boys,* esperando llegar hasta la isla de Domdom. Una fuerte corriente, que en algunos lugares de esta zona es tan pronunciada que desencadena olas de fondo verticales, nos impidió alcanzar nuestra meta. Regresando por la noche, de pronto mis *boys* se alarmaron y excitaron como podencos que encuentran un rastro. Yo no distinguía nada en la oscuridad, pero ellos habían percibido dos canoas que se desplazaban hacia el oeste. Al cabo de una media hora se hizo visible un fuego brillando en una pequeña isla desierta al sur de Domdom; evidentemente, algunos dobueses acampaban allí. La excitación y el intenso interés que demostraban mis *boys,* uno de ellos de Dobu, el otro de Sariba (massim meridional), me hicieron presentir la magnitud del hecho: la vanguardia de la gran flota kula lentamente desplazándose hacia uno de los lugares en que se hace un alto. También me reveló de forma vivaz el carácter intertribal de esta institución, que une en un mismo interés común y fuertemente emocional a tantas comunidades desperdigadas. Aquella noche, como más tarde supimos, buen número de canoas se habían anclado en la isla desierta limítrofe de las Amphlett para esperar la llegada del resto de la flota. Cuando llegamos a Nabwageta por la tarde ya había llegado la noticia del importante acontecimiento y todo el poblado estaba enfervorecido.

Al día siguiente el tiempo era especialmente bueno y claro; sólo pequeños cúmulos luminosos empenachaban las cimas de las lejanas montañas, cuyas atractivas líneas se dibujaban contra el azul transparente. Por la mañana temprano, con un toque de caracola, una *waga* de Dobu completamente pintada y decorada, y con la suntuosa estera de pandano de la vela resplandeciendo como el oro contra el mar azul, apareció navegando desde detrás del promontorio. Una tras otra, a intervalos de pocos minutos, otras canoas la siguieron, todas navegando a unas cien yardas de la playa, y luego, tras recoger las velas, remaron hacia la costa. No fue una llegada ceremonial, puesto que en esta ocasión la meta de la expedición no eran las Amphlett, sino que sólo iban de paso hacia las Trobriand, a Vakuta y Sinaketa; estas canoas no venían más que a hacer una escala. Sin embargo, era un gran acontecimiento, especialmente teniendo en cuenta que las canoas de Nabwageta irían más adelante a unirse con la flota. De las cerca de sesenta canoas de Dobu sólo unas veinticinco, con unos 250 hombres, habían venido a Nabwageta, habiéndose ido las otras al gran poblado de Gumasila. De cual-

quier forma, en la aldea había cinco veces más personas de lo normal. No se hizo ninguna clase de Kula, ni se tocaron las caracolas en la costa, ni —creo yo— entregaron o recibieron regalos ninguna de las dos partes. Los hombres se sentaron en grupos alrededor de las casas de sus amigos, reuniéndose los visitantes más distinguidos junto a la vivienda de Tobw'ana, el principal dirigente de Nabwageta.

Muchas canoas se fondearon a lo largo de la costa, más allá de la playa del poblado, algunas fueron alojadas en pequeñas calas, otras amarradas en bajos fondos abrigados. Los hombres se sentaron en la playa alrededor de los fuegos, preparando sus comidas, que sacaron de sus propias provisiones. Sólo el agua la obtuvieron de la isla, llenando en las fuentes sus recipientes hechos de cocos. Muy entrada la noche, caminé por la playa para observar la forma en que se habían instalado para dormir. En la noche clara, iluminada por la luna, los pequeños fuegos ardían con un débil brillo rojizo; había uno entre cada dos durmientes, compuesto por tres astillas incandescentes que se empujaban hacia dentro a medida que se consumían. Los hombres dormían con las grandes esteras de pandamos rígidas cubriéndoles; cada estera se doblaba por en medio y, puestas en el suelo, tenían forma de tienda prismática en miniatura. Todo lo largo de la playa era una hilera casi continua de hombres alternando con fuegos, siendo casi indistinguibles a la luz de la luna llena las esteras pardas sobre la arena. Debían tener un sueño muy ligero porque, aquí y allá, un hombre se agitaba, salía de su concha, recomponía el fuego y echaba una mirada escrutadora por los alrededores. Sería difícil decir si lo que más turbaba su sueño eran los mosquitos o el viento frío o el miedo a la brujería, pero yo diría que era esto último.

A la mañana siguiente, temprano y sin ningún aviso, toda la flota partió. Hacia las ocho en punto la última canoa llegaba a alta mar, donde levantaron el mástil e izaron la vela. No hubo regalos de despedida ni toques de caracola, y por esta vez los dobueses abandonaron su lugar de descanso como habían llegado, sin ceremonia ni esplendor. A la mañana siguiente los de Nabwageta salieron tras ellos. Me quedé en la aldea con unos pocos tarados, las mujeres y uno o dos hombres que se habían quedado, tal vez para cuidar el poblado, tal vez específicamente para vigilarme y comprobar que no hacía ninguna trastada. Ninguno de ellos era buen informador. Por mi culpa había perdido el cúter que había estado hacía dos días en la isla de Gumasila y se había ido sin mí. Con mala suerte y mal tiempo, pudiera ser que tuviese que esperar unas cuantas semanas, si no meses, en Nabwageta. Quizás hubiera podido marcharme en una canoa indígena, pero esto sólo puede hacerse sin llevar las ropas de cama, la tienda, ni siquiera el material fotográfico ni el de escribir, y en estas condiciones el viaje hubiera sido completa-

mente inútil. Fue una gran suerte que dos días más tarde se anclara frente a la aldea de Nabwageta una lancha motora cuyo propietario tenía noticia de que yo estaba en las Amphlett, y al cabo de una hora me encontrase otra vez camino de las Trobriand, siguiendo el rastro de la flota kula.

II. [*PREPARATIVOS EN SINAKETA]*

A la mañana siguiente, mientras íbamos lentamente por los canales de la Laguna verde opalescente, observé a una flota de pequeñas canoas locales pescando en las aguas fangosas, y pude reconocer en las costas de alrededor una docena de aldeas que me eran conocidas, el ánimo se me levantó y me sentí muy contento de haber dejado las pintorescas, pero etnográficamente estériles, Amphlett por las Trobriand, con su multitud de excelentes informadores.

Además, las Amphlett, representadas por sus habitantes varones, pronto se me unirían aquí. Desembarqué en Sinaketa, donde todo el mundo estaba pendiente del gran momento que pronto iba a ocurrir. Pues sabían que la flota de Dobu estaba de camino, aunque aquella mañana todavía no habían tenido noticias sobre dónde se encontraba exactamente. De hecho, los dobueses, que habían partido de Nabwageda cuarenta y ocho horas antes que yo, con poco viento habrían tenido que ir despacio y, navegando por una ruta al este de la mía, aquella mañana sólo habrían llegado a Vakuta.

Todos los rumores que me habían contado en las Amphlett sobre los movimientos previos de los indígenas trobriandeses resultaron ser exactos. Así, los indígenas de Vakuta habían estado de verdad en el Este, en Kitava, y se habían traído un gran botín de brazaletes. To'uluwa, el jefe de Kiriwina, había visitado Kitava después y hacía cinco o seis días que había regresado, trayéndose consigo 213 pares de brazaletes. Los indígenas de Sinaketa habían ido a Kiriwina y, de los 213 pares, habían conseguido 154. Como en Sinaketa ya había con anterioridad 150 pares, en total eran 304 los que aguardaban a los dobueses. La misma mañana de mi llegada había regresado de Kiriwina la expedición de Sinaketa, apresurándose en volver a casa para tenerlo todo preparado para la recepción de los dobueses. De éstos tuvimos noticias aquella misma mañana, noticias que habían viajado por tierra de una a otra aldea y llegado a Vakuta con gran rapidez. También se nos informó de que la flota *uvalaku* estaría en Sinaketa en dos o tres días.

Aproveché este tiempo para reexaminar mis datos sobre esta fase del Kula, de la que iba a ser testigo presencial, y en tratar de conseguir un esquema claro de todos los detalles de lo que

pronto iba a ocurrir. En el trabajo sociológico tiene gran importancia conocer por anticipado las normas subyacentes y las ideas fundamentales de un hecho, en especial si participan grandes masas de indígenas. De otra forma, los sucesos verdaderamente importantes corren el riesgo de quedar anulados por los movimientos de masas irrelevantes y accidentales, y así perderse para el observador el significado de lo que está viendo. Sin duda, si uno pudiera repetir la observación del mismo fenómeno una y otra vez, los rasgos esenciales y significativos se destacarían por su regularidad y constancia. Si, sin embargo, como suele suceder en el trabajo etnográfico de campo, sólo se tiene una vez la oportunidad de presenciar una ceremonia pública, es necesario tener previamente bien diseccionada su anatomía y entonces concentrarse en observar cómo se producen concretamente estos rasgos generales, calibrar el tono del comportamiento general, los toques de emoción o pasión, muchos pequeños detalles significativos que ninguna otra cosa más que la observación en directo pueden revelar y que arrojan mucha luz sobre la verdadera relación profunda de los indígenas con sus instituciones. De manera que estuve ocupado en pasar revista a mis antiguas notas, en revisarlas y disponer mi material de forma detallada y concreta.

Al tercer día, por la tarde, estando sentado y tomando notas, corrió por el poblado la voz de que se habían divisado las canoas de los dobueses. Y por supuesto, cuando me precipité a la costa se veían a lo lejos, como pequeños pétalos flotando en el horizonte, las velas de la flota que avanzaba. Salté inmediatamente a una canoa y me dirigí hacia el promontorio de Kaykuyawa, como a una milla al sur de Sinaketa. Allí fueron llegando, una tras otra, las canoas de los dobueses, arriando las velas y quitando el mástil conforme se amarraban, hasta que toda la flota, que sumaba ahora unas ochenta canoas, estuvo reunida delante de mí. Unos cuantos hombres de cada una bajaron a tierra y regresaron con un gran manojo de hierbas. Los vi lavarse, untarse y llevar a cabo las sucesivas etapas del adorno festivo indígena. Antes de colocárselo o usarlo, cada artículo era preparado en la canoa por uno u otro individuo. El elemento ornamental tratado con más miramientos eran las hierbas secas, de aspecto poco aparente, que sacaban de los pequeños receptáculos donde habían estado guardadas desde que se las hechizara en Dobu, y que ahora metían bajo los brazaletes. Todo el asunto se desarrolló con rapidez, de forma casi febril, dando más la impresión de ser un proceso de trabajo técnico realizado de forma expeditiva, que una ceremonia solemne y complicada. Pero el elemento ceremonial iba a aparecer en seguida.

Luego que hubieron acabado los preparativos, toda la flota formó un bloque compacto, no del todo regular, pero con un cierto orden, de cuatro o cinco canoas en fondo y una hilera tras

otra. En esta formación se dirigieron hacia la Laguna empujándose con pértigas, pues la poca profundidad no permite utilizar las palas, y hacia la playa de Sinaketa. Cuando estaban a unos diez minutos de la costa comenzaron a sonar las caracolas y de las canoas surgieron los murmullos de las magias que recitaban. Por razones de etiqueta no pude acercarme a las canoas lo bastante como para ver la exacta disposición de los que recitaban, pero se me dijo que era idéntica a la de los trobriandeses que había observado en su llegada a Dobu, descrita en el capítulo XIII. El efecto general era grandioso cuando esta flota, hermosamente pintada y llena de decoración, se deslizaba rápidamente sobre las aguas verdes de la Laguna en dirección a Jos palmerales que rodean la playa de arena, en aquellos momentos llena de indígenas expectantes. Pero me imagino que la llegada de la flota trobriandesa a Dobu debe ser incluso más asombrosa que ésta. El paisaje mucho más pintoresco, la boga ceremonial con los remos en forma de hojas sobre las aguas profundas, el mayor sentimiento de peligro y tensión que el de los dobueses cuando vienen a visitar a los dóciles trobriandeses, todo esto debe hacer el hecho más dramático e impresionante que la escena que acabo de describir.

A unos veinte metros de la costa las canoas se dispusieron en una doble fila, con la canoa del *toli'uvalaku* en el flanco izquierdo de la primera fila. Kauyaporu, tan pronto como todas las embarcaciones estuvieron en su lugar, se levantó en su canoa y, en voz alta, se dirigió en lengua dobuesa a los que estaban en la costa. Sus palabras, que el auditorio guardó en la memoria, me fueron transmitidas aquella misma tarde en una traducción al kiriwiniano. Dijo:

«¿Quiénes serán los primeros en el Kula? ¿Las gentes de Vakuta o vosotros? ¡Considero que vosotros debéis comenzar! ¡Traed brazaletes, una cesta llena, dos cestas; coged cerdos; arrancad cocos; arrancad nueces de betel! Para eso es mi *uvalaku.* Pronto, tú, Kouta'uya, harás un *uvalaku* y nosotros te daremos entonces muchísimos *vaygu'a.*»

Así habló Kauyaporu dirigiéndose a su principal asociado, Kouta'uya, el segundo jefe de Sinaketa. No se dirigió a To'udawada, el jefe de mayor importancia, porque no era su asociado principal.

Tan pronto como terminó el discurso, Kouta'uya empezó a caminar por el agua desde la playa, llevando un par de brazaletes en cada mano. Detrás de él iba un muchacho pequeño, su hijo menor, soplando la caracola. También le siguieron dos hombres que portaban entre los dos un palo sobre los hombros en el que se exhibían varios pares de *mwali* (brazaletes). Esta procesión caminó por el agua a la canoa de Kauyaporu, a quien se

dirigió Kouta'uya con estas palabras, al tiempo que arrojaba los brazaletes a la plataforma de la canoa:

«¡He aquí un *vaga* (regalo inicial)! A su debido tiempo yo haré un *uvalaku* a Dobu; tú me devolverás un gran *soulava* (collar) como *kudu* (regalo equivalente) por éste. Ahora tú recibirás muchos más brazaletes. Hay muchísimos brazaletes en Sinaketa. Sabemos que en Vakuta había muchísimos brazaletes. En seguida tú y tus *usagelu* descenderéis a tierra y yo Cogeré un cerdo. ¡Te daré mucha comida, cocos, nuez de betel, caña de azúcar, bananas!»

Tan pronto como él volvió a la costa, su mujer, la mayor de ellas, con una cesta *peta* en la cabeza que contenía un par de brazaletes, entró en el agua y los llevó a la canoa de Kauyaporu, siguiéndola también el muchacho joven con la caracola. Después de esto, las caracolas sonaron por todas partes de la costa y hombres solos o en grupos se separaron del resto y caminaron por el agua hacia las canoas. Los *mwali* los llevaban de forma ceremonial, en palos o en los brazos extendidos. Pero el sistema absolutamente exagerado de poner un par de brazaletes en una cesta lo bastante grande para llevar ochenta sólo lo utilizó la mujer del jefe. Todo esto duró, quizá, media hora, mientras el sol poniente inundaba de reflejos rojos las canoas pintadas, la playa amarilla y las formas vivas de bronce que se movían sobre ella. Luego, en pocos instantes, una parte de las canoas de Dobu fueron varadas, otra parte amarradas, mientras que las tripulaciones se desperdigaban por las siete aldeas de Sinaketa. Se podían ver grandes grupos sentados sobre las plataformas, masticando nuez de betel y conversando en dobués con sus huéspedes.

Los dobueses permanecieron en Sinaketa durante tres días. De tiempo en tiempo, los trompetazos de la caracola anunciaban que había tenido lugar una transacción kula, es decir, que se le habían entregado un par de brazaletes a alguno de los visitantes. Una multitud de indígenas procedentes de otros distritos se había reunido en Sinaketa; cada día, los indígenas de las aldeas del interior de la Boyowa meridional llegaban en masa a su capital, en tanto que las gentes de Kuboma, Luba y Kiriwina, es decir, de los distritos del centro y del norte, se alojaban en las casas de sus parientes, en almacenes de ñame y en cobertizos provisionales. Teniendo en cuenta que el número de visitantes, es decir, entre los dobueses, los de las Amphlett y los de Vakuta, que se les habían unido en el camino, alcanzaba los ochocientos; que la población de Sinaketa oscila sobre las quinientas personas y que otras mil doscientas habían venido de otras aldeas, puede verse que la multitud reunida dentro y en los alrededores de Sinaketa era considerable, sumando más de dos mil.

Por supuesto, los indígenas de las Trobriand les prestaban sus propias provisiones. Los dobueses también habían traído una considerable cantidad de alimentos y recibirían de sus huéspedes verduras y carne de cerdo, mientras que el pescado lo adquirían en alguna otra de las aldeas de Boyowa. De hecho, la pastinaca, el tiburón y otro pez son los únicos artículos por los que los dobueses hacen trueques por su propia cuenta. El resto del comercio, exactamente igual a como hacen en Dobu los de Sinaketa, tiene que hacerse con la comunidad que recibe a los visitantes, es decir, con Sinaketa. Los habitantes de Sinaketa compran en los distritos manufactureros de Boyowa los mismos productos industriales que llevan consigo a Dobu, es decir, cestas, ollas de la cal, espátulas de la cal, etc. Luego se los venden a los dobueses exactamente igual y con el mismo beneficio que relaté en el capítulo XV. Como también se dijo allí, un individuo de Sinaketa nunca puede comerciar con su asociado, sino con los demás dobueses. Entre los asociados sólo se intercambian presentes. Los regalos que ofrecen los dobueses a los de Sinaketa se llaman *vata'i* y únicamente se diferencian en el nombre, pero no en su naturaleza económica o sociológica, de los regalos *pari* que les ofrecen los de Boyowa a sus asociados de ultramar. El *talo'i* o regalo de despedida que se les ofrece es, por regla general, más valioso que el *vata'i.*

Durante su estancia en Sinaketa, los dobueses viven en la playa o en sus canoas. Con sus doseles de esteras doradas hábilmente dispuestas para que cubran parte de la embarcación, los cascos brillando al sol contra las aguas verdes, algunas de las canoas ofrecen el aspecto de suntuosos y fantásticos barcos de placer. Los indígenas caminan por el agua alrededor de ellos, dando animación a la Laguna con sus movimientos, charlas y risas. Otros grupos acampan en la orilla del mar, hierven los alimentos en grandes ollas de barro, fuman y mascan nuez de betel. Grandes grupos de trobriandeses pasean entre ellos, observándolos de forma discreta, pero con curiosidad. Las mujeres participaron poco en todos estos trámites, y yo no oí hablar de ningún escándalo debido a intrigas amorosas, aunque puede ser que los hubiera.

III. *[EL REGRESO]*

La mañana del cuarto día volvieron a sonar las caracolas, aunque en el último de los tres días anteriores su sonido casi había desaparecido. Eran las señales de la partida. Como *talo'i* se llevaron a las canoas alimentos y pequeños regalos, y al final se hizo entrega de unos cuantos *mwali,* por los que se hicieron sonar las caracolas. Sin ninguna ceremonia ni discursos de despedida, una tras otra, las canoas zarparon.

El viaje de regreso también estuvo interrumpido por los acostumbrados altos para pescar, pero esta vez para pescar peces, no conchas. Algunos se detuvieron en la playa de Muwa, pero el grueso acampó en una playa llamada Susuwa, a mitad de camino entre Sinaketa y Vakuta, donde cogieron peces por medio de raíces venenosas que se habían traído de Dobu con esa intención. En esta ocasión estuvieron tres días en Susuwa y Muwa, y luego partieron para Vakuta para recibir su *talo'i.* El resto del viaje no puedo describirlo paso por paso, pero más tarde oí que pronto y sin percances alcanzaron su tierra natal.

El *tanarere* en la playa de Sarubwoya —es decir, la exhibición competitiva de los beneficios— arrojó, más o menos, los siguientes resultados:

En Sinaketa habían recibido 304 brazaletes.

En Vakuta habían recibido 344 brazaletes.

El total, por tanto, era de 648. Como las canoas propiamente del *uvalaku* de Dobu, es decir, sin contar las de Amphlett y Vakuta que se les unieron en el camino y aparecieron con ellas en Sinaketa, eran unas sesenta, había como máximo unos quinientos indígenas que participaran en la expedición. De ellos, no más de la mitad eran adultos, o sea, participantes en el Kula. Así que, como media, casi tocaban a trece brazaletes por cada cinco hombres. Algunos no conseguirían más que un par, algunos quizá ninguno, en tanto que el dirigente recibiría una gran cantidad.

En posteriores capítulos seguiremos los movimientos de algunos, al menos, de los que han llegado a Sinaketa desde otros distritos con ocasión del Kula. No les lleva más de unos cuantos días dispersarse por completo y a la aldea recobrar su aspecto y rutina normal.

XVII. La magia y el Kula

I. [EL OBJETO DE LA MAGIA]

Tratando las diversas costumbres y prácticas del Kula, he tenido que detenerme a cada paso para describir los ritos mágicos y analizar los conjuros. Esto tiene que hacerse porque, en primer lugar, la magia es un elemento principalísimo de la visión indígena del Kula. Además, todas las fórmulas mágicas revelan las creencias fundamentales e ilustran las ideas típicas de una forma tan completa y contundente que ninguna otra vía nos lleva más directamente a la mentalidad profunda de los indígenas. Por último, tiene interés etnográfico en sí mismo conocer los detalles de las celebraciones mágicas, que ejercen tal influencia en la vida tribal y penetran tan profundamente en la constitución de la mentalidad indígena.

Ahora es necesario completar nuestro conocimiento de la magia y ordenar todos los datos dispersos en un cuadro coherente. Hasta ahora, las muchas referencias desperdigadas y los numerosos detalles concretos no han proporcionado una idea general de lo que la magia significa para los indígenas; de cómo ellos se imaginan el funcionamiento de las fuerzas mágicas; de cuáles son sus puntos de vista implícitos y explícitos sobre la naturaleza del poder mágico. Reuniendo todo el material que ya se ha presentado en los capítulos anteriores y agregándole comentarios indígenas y etnográficos, podremos llegar a una cierta síntesis sobre la teoría kiriwiniana de la magia.

Toda la documentación reunida hasta el momento evidencia la gran importancia de la magia en el Kula. Pero si tuviéramos que tratar cualquier otro aspecto de la vida tribal de estos indígenas, nos encontraríamos con que, siempre que emprenden alguna acción de importancia vital, recurren a la ayuda de la magia. Puede decirse sin exageración que, para ellos, la magia gobierna los destinos humanos; que provee al hombre con el poder de dominar las fuerzas de la Naturaleza; y que es su arma y armadura contra los múltiples peligros que por todas partes le amenazan. Así, pues, en lo esencial del hombre, es decir, en su salud y bienestar material, está a merced de los poderes de la brujería, de los espíritus maléficos y de ciertos seres controlados por la magia negra. La muerte, en casi todas sus formas, es una consecuencia de uno u otro de estos agentes. Las enfermedades crónicas y todas las afecciones agudas, en realidad todos los males a excepción de aquellos tan fácilmente

explicables como la fatiga física o los constipados leves, se atribuyen a la magia. He hablado (capítulo II) de las diversas formas en que los poderes maléficos acarrean la enfermedad y la muerte. El *tauva'u*, que produce las epidemias, y el *tokway*, que provoca los dolores lacerantes y las enfermedades leves, son los únicos ejemplos de seres no humanos que ejerzan alguna influencia directa sobre el destino del hombre, e incluso los restringidos miembros de este panteón de demonología sólo ocasionalmente descienden entre los mortales y ponen en acción sus poderes potenciales. El temor más profundo y la preocupación más constantes de los nativos son, con mucho, los *bwaga'u*, los hechiceros absolutamente humanos que llevan a cabo su labor exclusivamente por medio de la magia. A continuación, tanto por la cantidad como por la gravedad de sus fechorías, vienen las *mulukwausi*, las brujas voladoras, que se han descrito con detalle en el capítulo XI. Constituyen un buen ejemplo de cómo cualquier creencia en un poder superior es, en el fondo, una creencia en la magia. La magia da a estos seres la capacidad para destruir la vida humana y dirigir a otros agentes de destrucción. También la magia es la que da al hombre el poder y los medios para defenderse, y si se utiliza como se debe, puede frustrar todos los intentos infames de las *mulukwausi*. Comparando estos dos agentes debe decirse que, en la vida diaria, el brujo es con mucho el más temido y el que con más frecuencia se presupone actuando; en cambio, las *mulukwausi* entran en escena en determinados momentos dramáticos, tales como la presencia de la muerte, una catástrofe en tierra y, más especialmente, en el mar; pero lo hace con armas aún más mortales que las de los *bwaga'u*. La salud, el estado normal de los seres humanos, si alguna vez se pierde, puede recuperarse mediante la magia y sólo mediante la magia. No existe nada parecido a la recuperación natural; la vuelta de la salud es siempre gracias a la neutralización de la influencia maléfica por medio de una contramagia.

Todos los momentos críticos de la vida que conllevan miedo ante el peligro, el despertar de las pasiones o de emociones fuertes, también tienen su acompañamiento mágico. El nacimiento de un niño siempre va precedido de magias, con objeto de prepararle un futuro próspero y de neutralizar los peligros y las malas influencias. No existe rito ni magia para la pubertad; pero es que en estos pueblos la pubertad no representa ninguna crisis concreta en la vida del individuo, dado que su vida sexual comienza mucho antes de la llegada a la pubertad y se desarrolla y conforma gradualmente a medida que el organismo madura. No obstante, las pasiones amorosas cuentan con una contramagia muy elaborada, corporeizada en muchos ritos y fórmulas, a la que se concede gran importancia y se atribuyen todos los éxitos de la vida sexual. Los malos resultados del amor ilí-

cito —es decir, del amor dentro de un mismo clan, lo cual, dicho sea de paso, está considerado por estos indígenas como la mayor inmoralidad sexual— también pueden neutralizarse mediante un tipo especial de magia.

Las grandes ambiciones sociales, la ambición en la horticul tura, la ambición en los éxitos del Kula, la vanidad y la exhibición de los encantos personales en la danza, todo encuentra expresión en la magia. Hay una forma de magia de la belleza, que se celebra de manera ceremonial sobre los danzantes, y también existe una especie de magia de seguridad en las danzas, cuyo objetivo es prevenir las magias maléficas de hechiceros envidiosos. La magia privada de los huertos, que el individuo celebra sobre sus cosechas y semillas, así como la magia maléfica que lanza sobre los jardines de sus rivales, expresan las ambiciones privadas en la horticultura, contrapuestas a los intereses de toda la comunidad, que atiende la magia comunal de los huertos.

Los fenómenos naturales de gran importancia para el hombre, tales como la lluvia y el sol, cuya acción alternada y oportuna favorece los cultivos; o el viento, que tiene que controlarse para asegurar la navegación y la pesca, también están gobernados por la magia. La magia de la lluvia y el sol puede utilizarse tanto con buenos como con malos propósitos, y esto tiene un especial interés en las Trobriand, puesto que los sistemas más poderosos de esta magia están en manos de los jefes supremos de Kiriwina. Dando lugar a una sequía prolongada, los jefes de Omarakana pueden siempre expresar su descontento general con sus súbditos y, por tanto, acrecentar su autoridad, al margen de cualquier mecanismo que puedan utilizar para imponer su voluntad sobre individuos privados o sobre comunidades enteras.

Las actividades económicas básicas que abastecen de alimentos, en las Trobriand sobre todo el cultivo de los huertos y la pesca, también están completamente dominadas por la magia. Como los logros en estas actividades dependen en gran medida de la suerte, la casualidad y la coyuntura, los indígenas solicitan una ayuda sobrenatural. Vimos ejemplos de magia económica cuando describimos la construcción de las canoas y la pesca de las conchas *kaloma.* La magia comunal de los huertos y la magia de la pesca de ciertas comunidades de aldea muestran, incluso en mayor grado que en los casos descritos, el rasgo que los ritos y las fórmulas no son meras actividades accesorias que acompañan a los esfuerzos económicos sin ejercer ninguna influencia sobre ellos. Por el contrario, debe decirse que la creencia en la magia es una de las grandes fuerzas psicológicas que colaboran a la organización y sistematización del esfuerzo económico en las Trobriand.[1] La capacidad artística, así como la

1. Estos puntos de vista se han elaborado en el artículo antes citado sobre *Primilive Economics,* «Economic Journal», marzo de 1921.

inspiración, también son atribuidos a la influencia de la magia.

Las pasiones como el odio, la envidia o los celos, además de encontrar un modo de expresión en la todopoderosa hechicería del *bwaga'u y* las *mulukwausi,* también son responsables de muchas formas de brujería conocida por el término genérico de *bulubwalata.* Las formas clásicas de esta magia tienen por objeto desviar el afecto de una esposa o de una novia, o destruir el apego de un cerdo por su morada. Se envía al cerdo a la maleza, habiéndole hecho que se sienta a disgusto con su dueño y sus costumbres domésticas; aunque utilizando unos conjuros ligeramente distintos para lograr que se aleje, también se consigue que la esposa se sienta a disgusto con su vida doméstica, abandone al marido y vuelva a casa de sus padres. Existe *bulubwalata* de los huertos, de las canoas, del Kula, del *kaloma,* en realidad de todas las cosas, y buena parte de la magia benéfica se utiliza para conjurar los efectos de la *bulubwalata.*

Con esto no se agota la lista de la magia. Existe la magia de las maldiciones eventuales, que se celebra con objeto de proteger la propiedad de los posibles daños que puedan causar los otros; existe la magia de la guerra; existe una magia relativa a los tabús de los cocos y las nueces de betel, con objeto de hacerlos crecer y multiplicarse; existe una magia para alejar las tormentas y para resucitar a quienes les ha caído un rayo; existe una magia para el dolor de muelas y otra magia para hacer que los alimentos se conserven largo tiempo.

Todo esto muestra la amplia difusión de la magia, su enorme importancia; y asimismo lo muestra el hecho de que siempre esté más viva allí donde se trata de intereses vitales, donde se levantan las pasiones o las emociones violentas, cuando hay fuerzas misteriosas que se oponen a los empeños humanos, y cuando el hombre se ve obligado a reconocer la presencia de algo que esquiva sus cálculos más pensados, sus esfuerzos y previsiones más conscientes.

II. [*CONCEPCIÓN INDÍGENA DE LA MAGIA. DIFICULTADES PARA EL ETNÓGRAFO]*

Procedamos ahora a formular un breve resumen de la concepción fundamental de la magia, tal como la entienden los indígenas. Cualquier resumen de las creencias de seres humanos tan diferentes de nosotros presenta múltiples dificultades y peligros, que tal vez nos abrumen al máximo cuando tratemos de llegar al fundamento mismo de las creencias, es decir, a las ideas más generales sobre las cuales se cimentan una serie de prácticas y un cuerpo de tradiciones. Tratándose de una comuni-

dad indígena en la etapa de desarrollo que encontramos en las Trobriand, no podemos confiar en conseguir un resumen exacto y abstracto, como el de un filósofo que perteneciera a esta comunidad. Los indígenas tienen a sus postulados por seguros y cuando razonan o se preguntan por las creencias, lo hacen siempre, únicamente, sobre asuntos de detalle y para aplicaciones concretas. Cualquier intentó del etnógrafo para hacer que su informador formule proposiciones generales, tendría que ser en forma de preguntas intencionadas y de la peor especie, pues en tales preguntas introduciría palabras y conceptos absolutamente ajenos al indígena. Una vez que el informador aprehenda su significado, su perspectiva se falseará a consecuencia de las ideas que nosotros mismos le habríamos imbuido. Por tanto, el etnógrafo tiene que hacer la generalización por sí mismo; debe formular la exposición abstracta sin la ayuda directa de un informador indígena.

Digo *ayuda directa* porque la generalización debe basarse, por completo, en los datos indirectos suministrados por los nativos. En el curso de recoger la información, de discutir las fórmulas y traducir los textos, los indígenas habrán tenido ocasión de manifestar un considerable número de opiniones sobre asuntos de detalle. Tales opiniones espontáneas, si se colocan en un mosaico correctamente construido, podrían darnos, casi por sí solas, un cuadro real, podrían casi abarcar todo el campo de las creencias indígenas. Y entonces nuestra tarea consistiría, tan sólo, en resumir este cuadro en una fórmula abstracta.

Sin embargo, el etnógrafo cuenta con un conjunto de datos todavía más apropiados para extraer sus conclusiones. Los datos culturales objetivos, en los cuales las creencias se han cristalizado en forma de tradición, mito, conjuro y rito, son las fuentes de conocimiento más importantes. En ellos nos encontramos ante las mismas realidades de las creencias con que se encuentran los indígenas durante su entrega a la magia, las mismas realidades que no sólo profesan con la boca, sino que viven en parte con la imaginación y en parte durante su experiencia real. Un análisis de contenido de los conjuros, el estudio de la forma en que se recitan y de los ritos concomitantes que celebran; el estudio del comportamiento de los indígenas, de los actores así como de los espectadores; el conocimiento de la posición social y de las funciones sociales del experto en magia, todo esto nos revela, no sólo la estructura desnuda de sus ideas sobre la magia, sino también los sentimientos y emociones que implica, y la naturaleza de la magia como fuerza social.

El etnógrafo que, mediante el estudio de tales datos objetivos, haya sido capaz de penetrar en la actitud de los indígenas, de formular una teoría general de la magia, puede *entonces* comprobar sus conclusiones con interrogatorios directos. Pues estará en condiciones de usar la terminología indígena y de desen-

volverse por las vías del pensamiento indígena, y en los interrogatorios podrá dejarse guiar por su informador en vez de equivocar, a este último y a sí mismo, con preguntas intencionadas. En especial, cuando trate de conseguir las opiniones de los indígenas sobre los hechos reales, no deberá desenvolverse con generalidades abstractas, sino que debe traducirlas a ejemplos concretos y plegarse a los modos indígenas de pensar.

Llegado a tales conclusiones generales sobre vastos aspectos del pensamiento y las costumbres del ser humano primitivo, la obra del etnógrafo es creadora en la medida en que saca a la luz fenómenos de la naturaleza humana que, en su integridad, habían permanecido ocultos incluso para aquellos en quienes se producían. Es creadora en el mismo sentido que lo es la construcción de los principios generales de las ciencias de la Naturaleza, donde leyes objetivas de amplio campo de validez permanecen ocultas hasta que la mente investigadora del hombre las descubre. En todo caso, en el mismo sentido que los principios de las ciencias naturales son empíricos, así también lo son las generalizaciones finales de la sociología etnográfica, porque, aunque el investigador los asiente explícitamente por primera vez, no son, sin embargo, sino realidades objetivas del pensamiento, el sentimiento y el comportamiento humano.

III. [LOS *ORÍGENES DE LA MAGIA SEGÚN LOS INDÍGENAS]*

Podemos empezar por el problema de cómo se imaginan los indígenas que se ha originado su magia. Si le preguntáramos, incluso al informador más inteligente, una cuestión tan concreta como «¿Dónde se ha inventado vuestra magia?», «¿Cómo te imaginas su invención?», necesariamente se quedará sin respuesta. Ni siquiera se obtendrá una respuesta falsa y medio sugerida. Sin embargo, existe una respuesta para esta pregunta o, mejor dicho, para su generalización equivalente. Examinando, una tras otra, las mitologías de las distintas formas de magia, encontramos que en cada una hay, explícita o implícitamente, puntos de vista sobre cómo la magia llegó a conocimientos del hombre. Si anotamos estos puntos de vista, los comparamos y llegamos a una generalización, fácilmente vemos, por qué nuestra pregunta imaginaria, hecha a los indígenas, habría tenido que quedar sin respuesta. Pues, según la creencia indígena, incrustada en todas las tradiciones y en todas las instituciones, la magia nunca se concibe como creada o inventada alguna vez. La magia se ha ido traspasando como una cosa que ha estado allí siempre. Se concibe como un ingrediente intrínseco de todo lo que vitalmente afecta al hombre. Las palabras, mediante las cuales el mago ejerce su poder sobre una cosa o un proceso, se tienen

por contemporáneas de éstos. La fórmula mágica y su objeto han nacido ambos a la vez.

En algunos casos la tradición los presenta, literalmente, como habiendo nacido de la misma mujer. Así, una mujer de Kasana'i dio a luz a la lluvia y la magia vino con ella, y desde entonces se ha ido traspasando en el subclán de esta mujer. También la madre mítica del héroe civilizador Tudava dio a luz, entre otras plantas y animales, al pez *kalala.* La magia de este pez también se le debe a ella. En el breve mito sobre el origen de la magia *kayga'u* —la que protege a los marinos que se ahogan de las brujas y otros peligros—, vimos que la madre, la cual dio a luz al perro Tokulubweydoga, también le pasó a éste la magia. No obstante, en todos estos casos el mito no indica que estas mujeres inventaran o compusieran la magia; de hecho, algunos indígenas afirman explícitamente que las mujeres habían aprendido la magia de sus antepasados por línea matrilineal. En este último caso, en el mito se afirma que la mujer sabía la magia por la tradición.

Otros mitos más rudimentarios y que tratan con menos detalle los orígenes de la magia nos muestran, de forma inconfundible, que la magia se remonta a los primeros tiempos del mundo y que, verdaderamente, es algo autóctono en el sentido literal de la palabra. Así, la magia kula de Gumasila salió de la roca de Selawaya; la magia de la canoa salió de un agujero de la tierra, traída por los hombres que emergieron con ella; la magia de los huertos se concibe siempre como traída del subsuelo por los primeros antepasados, que emergieron por el agujero original de aquella localidad. Algunas formas de magia, menores y de uso local, tal como la magia del pescado que se practica en una sola aldea, la magia del viento, etc., también se supone que fueron sacadas de la tierra. Todas las formas de hechicería han sido traspasadas a las personas por seres no humanos, quienes sirvieron de intermediarios pero no fueron los inventores. La hechicería del *bwaga'u* se le atribuye a un cangrejo, quien la dio a un personaje mítico en cuyo *dala* (subclán) se ha perpetuado y desde donde se ha ido distribuyendo por todas las islas. Los *tokway* (espíritus de los bosques) han enseñado al hombre ciertas formas de magia maléfica. No existe en Kiriwina ningún mito sobre el origen de la magia de las brujas voladoras. No obstante, en otros distritos he obtenido rudimentarias informaciones que apuntan el hecho de que fueron instruidas en la magia por un ser mítico y maligno, llamado Taukuripokapoka, con el que incluso ahora todavía mantienen ciertas relaciones, que culminan en reuniones nocturnas y orgías sexuales que recuerdan mucho a la noche de Walpurgis.

La magia del amor, la magia del trueno y el rayo, tienen su razón de ser en acontecimientos concretos. Pero en ninguno de ellos se nos deja imaginar que la fórmula haya sido inventada;

en realidad, existe una especie de *petitio principii* en todos estos mitos, pues por un lado dan cuenta de cómo llegó la magia y, por otro, en todos ellos se presenta a la magia como estando ya allí, completamente hecha. Pero la *petitio principii* se debe solamente a la falsa actitud mental con que nos aproximamos a estos relatos. Porque, para la mentalidad indígena, no pretenden contar cómo se originó la magia, sino cómo la magia llegó a manos de tal o cual grupo local o subclán de Boyowa.

Por lo tanto, al formular una generalización a partir de todos estos datos, debe decirse que la magia no se inventó nunca. En los viejos tiempos, cuando ocurrían los hechos míticos, la magia salió del subsuelo, o le fue entregada a un hombre por un ser no humano, o fue traspasada a sus descendientes por los primeros antepasados, quienes también dieron lugar al fenómeno que controla la magia. En los casos reales de los tiempos actuales y en el de las generaciones del pasado próximo, a las que los indígenas de hoy conocieron personalmente, la magia ha ido pasando de un hombre a otro, por regla general de padre a hijo o por línea materna. Pero su esencia misma consiste en la imposibilidad de ser creada o inventada por ningún hombre, en su absoluta resistencia a cualquier cambio o modificación. Ha existido incluso desde el principio de las cosas; crea, pero nunca ha sido creada; modifica, pero nunca se debe modificar.

Resulta ahora fácil comprender que ninguna pregunta sobre el origen de la magia, como la que antes formulábamos, puede recibir respuesta por parte de un informador indígena sin distorsionar su testimonio por el mismo hecho de preguntársela, mientras que preguntas más generales, completamente abstractas e incoloras le resultarán ininteligibles. Ha crecido en un mundo donde determinados procesos, determinadas actividades, tienen su magia, y ésta es uno más de los atributos de estas cosas. Algunas personas han sido tradicionalmente instruidas en el funcionamiento de estas magias y las saben; numerosos relatos míticos cuentan cómo los hombres se han beneficiado de la magia. Esta es la manera correcta de expresar el punto de vista indígena. Una vez llegados, de forma inductiva, a esta conclusión, sin duda, podemos comprobar nuestras conclusiones mediante preguntas directas o mediante preguntas intencionadas sobre el asunto. A la pregunta «¿Dónde encontraron los seres humanos la magia?», obtuve la siguiente respuesta:

«Encontraron todas las magias, hace mucho tiempo, en el mundo inferior. Jamás hemos encontrado un conjuro en un sueño; si dijéramos eso, mentiríamos. Los espíritus nunca nos entregaron ninguna fórmula. Nos dieron canciones y danzas, es cierto, pero no la magia.»

Esta afirmación, que expresa la creencia de forma clara y directa, la he confirmado, repetida con variantes y amplificaciones, en muchísimos informadores. Todos destacan el hecho de que la magia tiene sus raíces en la tradición, que es el elemento más inmutable y valioso de la tradición, que no pudo llegar a conocimiento del hombre por ninguna relación con los espíritus, ni con ninguna otra clase de seres no humanos como los *tokway* o *tauva'u.* La característica de haber sido recibida de las generaciones anteriores es tan marcada que no cabe imaginar ninguna ruptura de la continuidad y cualquier adición a cargo de un ser humano real falsearía la magia.

Al mismo tiempo, conciben la magia como algo esencialmente humano. No es una fuerza de la Naturaleza capturada por el hombre de una u otra manera y puesta a su servicio; en esencia, es la afirmación de poder intrínseco del hombre sobre la Naturaleza. Por supuesto, al decir esto estamos traduciendo las creencias indígenas a términos abstractos que ellos no utilizarían para expresarse. No obstante, va incluido en todos los detalles de su folklore y en la forma de utilizar la magia y de pensar sobre ella. En todas las tradiciones, encontramos siempre que la magia está en posesión de un hombre o por lo menos de un ser antropomórfico. El hombre la trajo consigo del subsuelo. No se concibe que haya estado en alguna parte que no fuera su conocimiento y luego fuera capturada. Por el contrario, como vimos, suele ocurrir que las mismas cosas que la magia controla hayan sido producidas por el hombre, como por ejemplo la lluvia, el pez *kalala;* o la enfermedad, creada por el cangrejo antropomórfico.

La estrecha relación sociológica de la magia con un subclán determinado subraya esta concepción antropocéntrica de la magia. De hecho, en la mayor parte de los casos la magia se refiere a las actividades humanas o a la respuesta de la Naturaleza a las actividades humanas, más bien que a las fuerzas naturales aisladas. Así, en la horticultura y en la pesca, se trata del comportamiento de las plantas y animales cuidados o perseguidos por el hombre; en la magia de la canoa, en la magia del tallista, el objeto es una cosa producida por el hombre; en el Kula, en la magia amorosa, en muchas formas de la magia de los alimentos, la fuerza se dirige sobre la naturaleza humana. La enfermedad no se concibe como una fuerza extraña, procedente del exterior y que se instala en el hombre, sino que es un producto directo del hombre, algo que hace el brujo. Por tanto, debemos ampliar la definición antes dada y afirmar que la magia es un poder, que la tradición traspasa al hombre, sobre sus propias creaciones, sobre las cosas que una vez fueron originadas por el hombre o sobre las respuestas de la naturaleza a sus actividades.

Hay otro importante aspecto de la cuestión al que ya me he

referido: la relación de la magia con el mito. En el capítulo XII hemos expuesto que el mito se desenvuelve en el reino de lo sobrenatural o, mejor dicho, de lo supernormal, y que la magia tiende puentes sobre el foso que separa ese mundo de la realidad actual. Ahora esta afirmación gana nueva importancia; la magia se nos aparece como la esencia de la continuidad de la tradición con los tiempos ancestrales. No sólo no se concibe jamás como una nueva invención, como señalé en aquel capítulo, sino que su naturaleza se identifica con los poderes sobrenaturales que constituyen la atmósfera de los acontecimientos míticos. Algunos de estos poderes pueden haberse perdido en el curso de la transmisión hasta nuestros días —las historias míticas relatan cómo se han perdido—; pero nunca se les ha añadido nada. Nada hay en la magia que no estuviera ya en los viejos y venerables tiempos del mito. En estos, los indígenas tienen una concepción claramente regresiva de la relación entre el presente y el pasado; en esto tienen su contrapartida para nuestra Edad de Oro y las diversas clases de Jardines del Edén. Así, tanto si nos aproximamos al asunto observando el origen de la magia como si lo hacemos mediante el estudio de las relaciones entre el presente y la realidad mítica, tenemos que reconocer la misma verdad. La magia es algo que ningún ser humano ni ningún otro ser ha inventado ni reformado jamás.

Desde luego, esto quiere decir que tal es la creencia indígena. Escasamente necesita decirse que, en la realidad, la magia debe de estar cambiando continuamente. La memoria de los hombres no es de tal tipo que puede traspasar verbalmente con toda exactitud lo que ha recibido y, como en muchos otros elementos del saber tradicional, una fórmula mágica es constantemente reconformada en la realidad a medida que pasa de una a otra generación e incluso dentro de la mente de una misma persona. De hecho, incluso limitándose al material recogido por mí mismo en las Trobriand, puede reconocerse sin lugar a dudas que algunas fórmulas determinadas son más antiguas que otras y, desde luego, que algunas partes de los conjuros e incluso algunos conjuros en conjunto son de reciente invención. Aquí sólo puedo hacer una referencia a este interesante asunto que, para ser plenamente desarrollado, necesitaría gran cantidad de análisis lingüísticos así como otros tipos de «crítica de las fuentes».

Todas estas consideraciones nos han llevado muy cerca del problema esencial: en realidad, ¿qué significa la magia para los indígenas? Hasta ahora, hemos visto que es un poder inherente del hombre sobre las cosas que le afectan de forma vital, un poder que siempre se traspasa mediante la tradición.[2] Sobre los

2. La relación de la magia con todo lo que represente un interés vital queda demostrado en el caso de la pesca de perlas. La llegada del hombre blanco ha proporcionado a los indígenas una ocupación lucrativa y absorbente.

orígenes de la magia saben tan poco, y se preocupan tan poco por ellos, como sobre los orígenes del mundo. Los mitos describen los orígenes de las instituciones sociales y la colonización del mundo por los hombres. Pero el mundo se tiene por dado e igualmente la magia. No se hacen más preguntas sobre la *magiagonía* que sobre la *cosmogonía.*

IV. [*LOS ACTOS MAGICOS: CONJURO Y RITO]*

Hasta ahora no hemos pasado del examen de los mitos y de lo que puede aprenderse de ellos sobre la naturaleza de la magia. Para conseguir una visión más profunda de esta materia debemos estudiar más detalladamente los datos sobre las celebraciones mágicas. Como en los capítulos anteriores se ha recogido material suficiente para que permita inferencias exactas, me limitaré a hacer alusión, aquí y allí, a otras formas de magia que no sean las de la canoa, el Kula y la navegación.

Hasta el momento he hablado de la magia en conjunto, como si toda fuera de una pieza. En realidad, en cualquier lugar del mundo, por rudimentaria o desarrollada que pueda estar, la magia presenta tres aspectos fundamentales. En su celebración participan siempre algunas palabras que se dicen o cantan, tienen lugar algunas acciones y siempre hay un ministro o ministros de la ceremonia. Analizando los detalles concretos de las celebraciones mágicas, por tanto, tenemos que distinguir la *fórmula,* el *rito* y la *condición social de ejecutante.*

Tanto si examinamos los hechos en sí mismos como si lo hacemos con la forma en que los contemplan los indígenas, estos tres factores sobresalen bastante netos y precisos en la magia de las Trobriand. Puede decirse desde un principio que, en esta sociedad, la importancia relativa de los tres factores no es idéntica. El conjuro es, con mucho, el componente más importante de la magia. Aunque los indígenas cuentan en su lengua con una palabra especial, *yopa,* para designar el conjuro, suelen utilizar la palabra magia, *megwa.* El conjuro es la parte secreta de la

Ahora, asociada a esta pesca, existe una forma de magia. Por supuesto, aparentemente ello contradice el dogma indígena de que la magia no se puede inventar. Los indígenas encaran esta contradicción explicando que, en realidad, se trata de una antigua magia de la pesca de conchas que sirve para todas las conchas que se encuentran en e! fondo de la Laguna, pero que hasta ahora sólo se utilizaba para la pesca de Conus. En realidad, esta magia no es sino una adaptación de la magia de los mwali (brazaletes) a las perlas. Dudo, sin embargo, de si tal transferencia o adaptación habrá tenido lugar antes de que las bases de las creencias y de las costumbres indígenas hayan sido conmovidas por las bien intencionadas, pero no siempre sabias y beneficiosas, enseñanzas y disposiciones legales de los blancos, asi como por la aparición del comercio,

magia, que sólo conoce el círculo esotérico de los iniciados. Cuando se traspasa una magia, sea mediante compra, regalo o herencia, al nuevo receptor sólo tienen que enseñársele el conjuro, el cual, como ya se dijo antes una vez, suele enseñarse por etapas, de la misma forma que se va recibiendo el pago. Cuándo se habla de conocimientos mágicos o si se pregunta si un individuo sabe una magia, invariablemente se hace referencia a la fórmula, pues la naturaleza del rito siempre es de dominio público. Incluso partiendo de los ejemplos presentados en este libro, puede verse cuán simples son los ritos y cuán elaboradas suelen ser las fórmulas. A las preguntas directas sobre este asunto, los indígenas siempre contestan que el conjuro es la parte más importante. La pregunta «¿En qué reside la verdadera fuerza de la magia?», tiene por respuesta «En el conjuro». La condición social de mago, como el rito, es esencial para la celebración de la magia, pero los indígenas también la consideran como secundaria con respecto al conjuro.

Todo esto debe aclararse mediante el examen de datos reales. En primer lugar examinemos la relación entre el conjuro y el rito; y para este fin lo mejor será agrupar las distintas celebraciones mágicas en varias clases según la complejidad del rito que conlleven. Empezaremos por los ritos más sencillos.

Conjuros que se murmuran directamente sin ningún rito que los acompañe. Tenemos uno o dos ejemplos de esta magia en que el celebrante únicamente murmura una fórmula al aire. Por ejemplo, el mago comunal de la pesca de *kaloma* (conchas de espóndilos) celebra el primer acto caminando por la playa y recitando el conjuro hacia el mar. En el momento anterior a abandonar la canoa en un verdadero naufragio, el *toliwaga* lanza directamente a los elementos su último *kayga'u.* Además, deja que su voz flote sobre las aguas cuando invoca al pez maravilloso que llevará al grupo en trance de ahogarse a una costa amiga. El último conjuro del Kula, con el que la canoa que se acerca «hace temblar la montaña», se lanza directamente hacia la Koya. El aclaramiento de las aguas en la pesca de *kaloma* también se realiza de esta forma, y podrían aducirse otros muchos ejemplos de la magia de los huertos, la magia del viento y otros tipos no descritos en este libro.

Los indígenas tienen una expresión especial para tales actos; dicen que la fórmula se recita «sólo con la boca», *o wadola wala.* No obstante, esta modalidad de magia con rito tan rudimentario es relativamente rara. Aunque podría decirse que en tales casos no hay rito en absoluto, pues el mago no manipula ningún objeto ni realiza ninguna acción distinta de hablar; sin embargo, desde otro punto de vista, todo el acto es ritual en la medida en que siempre tiene que dirigir su voz hacia el elemento o el ser que pretende afectar. De hecho, aquí como en todos los demás casos, la voz del recitante tiene que entrar en

contacto, de una u otra forma, con el objeto que desea hechizar. Además, en todos estos ejemplos vemos que la naturaleza del objeto es tal que la voz puede alcanzarlo directamente, mientras que, por otro lado, sería difícil aplicarle cualquier sustancia o llevar a cabo alguna acción, pongamos, sobre el viento o sobre una concha que crece en un arrecife lejano o sobre la Koya (montaña).

Conjuros acompañados de sencillos ritos de impregnación. Caen bajo este epígrafe gran número de los casos descritos en este libro. Vimos bastante al principio (capítulo V, apartados II y III) cómo el mago encanta la cuchilla de la azuela, las cuerdas que sirven para arrastrar la canoa, el garabato de amarrar, la sustancia de calafatear y la pintura de la canoa. Entre los ritos kula, la magia inicial que se ejecuta sobre la menta aromática, sobre el *lilava* (paquete mágico), sobre el *gebobo* (parte central de la canoa); toda la magia de la belleza de la playa de Sarubwoyna, sobre los cocos y sobre las pinturas faciales así como la magia de la caracola, todas son de este tipo. En todos estos actos se coloca un objeto al alcance de la voz y en una posición adecuada. El objeto suele colocarse dentro de un receptáculo o a cubierto, de forma que la voz entre en un espacio cerrado y se concentre sobre la sustancia a encantar. Así, cuando se canta sobre el *lilava,* la voz se arroja entre esteras, que más tarde se envuelven cuidadosamente. La menta aromática se encanta metida en el fondo de una bolsa hecha de hojas de banana cocidas y endurecidas, que más tarde se doblan con cuidado y atan con un cordel. Además, antes que nada, la cuchilla de la azuela se semienvuelve en una hoja de banana y la voz penetra hasta la cuchilla y el interior de la hoja, que más tarde se dobla y ata sobre la cuchilla. En la magia de la caracola, llamé la atención sobre el hecho de que, inmediatamente después que se ha pronunciado el hechizo, se atascan con cuidado los dos agujeros del instrumento. No se toman tantas precauciones en los casos en que el objeto va a ser utilizado de inmediato, pero siempre, sin excepción, la boca se coloca bastante cerca del objeto a tratar y, cuando es posible, este último se coloca en alguna especie de cavidad, sea un trozo de hoja doblada o incluso las dos palmas de las manos puestas juntas. Todo esto demuestra que, para la correcta celebración de la magia, es esencial que la voz se dirija directamente hacia la sustancia a tratar, si es posible se encierre y condense alrededor de ella y, luego, se aprisione de manera permanente a su alrededor por medio de algún envoltorio. Por tanto, en esta clase de rito la acción sirve fundamentalmente para dirigir el conjuro hacia el objeto y retenerlo a su alrededor.

Debe notarse que, en casi todos los casos descritos, la sustancia tratada en el rito no constituye la pretensión última de la magia, sino que sólo es una parte constituyente del objeto en

cuestión, o un accesorio de él o un instrumento que se utiliza para fabricarlo. Así, la liana *wayugo,* el *kaybasi* (sustancia de calafatear), la pintura, los tableros de proa, todos ellos son constituyentes de la canoa, y la magia que se celebra sobre ellos no pretende darles ninguna cualidad, sino que pretende impartir velocidad y ligereza a la canoa de la que no son más que partes. Además, las hierbas y los ungüentos de coco que se preparan en el Kula son accesorios para un fin último de esta magia, es decir, para la belleza personal y atractivo del celebrante. La azuela, la piedra de arrancar en la magia del *kaloma,* son herramientas que se utilizan para obtener el objeto hacia el que se dirige la magia. Sólo existen unos cuantos ejemplos en que el sencillo rito de impregnación recaiga directamente sobre el objeto en cuestión. Si comparamos este tipo de ritos con los de la categoría anterior, vemos que su diferencia reside fundamentalmente en el tamaño del objeto. Si se quiere dirigir un encanto hacia una montaña, sobre un acantilado o sobre el viento, no se puede colocar el objeto en una bolsa hecha de hojas de banana. Como tampoco se puede colocar la mente humana. Por regla general, los objetos finales de los ritos mágicos no son cosas pequeñas que puedan manejarse con facilidad. En las magias descritas en este libro no hay, creo, ni un solo ejemplo en que la sustancia que se manipule en el rito y se impregne del encanto, condensándolo artificialmente sobre ella, sea, el objeto final del conjuro. En la magia de la guerra se hacen efectivas las puntas de las lanzas e impenetrables los escudos mediante la magia que se murmura sobre ellos. En la magia privada de los huertos, se hace que fructifiquen los ñames plantados mediante un conjuro, y podrían aducirse otros cuantos ejemplos, tomándolos de otros tipos de magia.

Conjuros acompañados de un rito de transferencia. Cuando comparamos el rito de preparar la cuchilla de la azuela con el rito de preparar algunas hierbas secas, con las que más tarde se golpea la canoa, vemos que, en el segundo caso, la magia se recita sobre algo que no tiene una conexión intrínseca con el objeto final de la magia, es decir, con la canoa. Ni se convierte en una parte de ella, ni se utiliza como utensilio en su fabricación. Nos encontramos aquí con la introducción, a propósito del rito, de un intermediario especial que se utiliza para absorber la fuerza mágica y transferirla al objeto final. Por tanto, a los ritos en que utilizan tales intermediarios podemos llamarlos *ritos de transferencia.* Cuando se encanta un palo para utilizarlo posteriormente en golpear de forma mágica la canoa; o una concha de mejillón con la que se rascará la canoa; o un trozo de pericarpio de coco, que se lanzará al agua para extirpar la pesadez de la canoa; o una banderola de pandano, que le dará velocidad, se introduce en cada uno de estos ritos una sustancia que sólo desempeña una función mágica. Por tanto, el rito no

consiste en el simple encantamiento de una parte o de un utensilio de la construcción, de algo que forme parte del objeto o se use para fabricarlo. Aquí el rito es más autónomo, posee una mayor significación propia. Golpear la canoa con dos manojos de hierba, uno tras otro, con objeto de, primero, extirpar su pesadez y luego impartirle ligereza, tiene un significado paralelo al del conjuro, pero independiente. Igualmente lo tiene arrojar el pericarpio de coco. El flameo de las banderolas de pandano tiene una relación directa con la velocidad, como afirman explícitamente los indígenas. Así como las banderolas de *bisila* flamean al viento, así la canoa y la vela temblarán con la ligereza de la marcha. En el caso del jengibre que se escupe sobre los dobueses que fingen hostilidad, la cualidad inherente de la sustancia, lo que nuestra farmacopea describe como un *estimulante,* le da al rito su completa significación. Fácilmente puede verse que algunos ritos son más creadores que otros. Es decir, el mismo acto que se realiza produce, según las ideas indígenas, un efecto que unas veces es más manifiesto que otras. Así ocurre cuando se escupe el jengibre y, de forma todavía más directa, cuando se esparce la cal con objeto de crear la niebla y cerrar los ojos de las *mulukwausi.* Estos dos casos, por ejemplo, son más creadores que la acción de colgar una banderola de pandano.

Conjuras acompañados de ofrendas e invocaciones. En el mismísimo primer rito que se ha descrito en este libro vimos cómo se le hacía una ofrenda y dirigía una invocación al espíritu del bosque, al *tokway.* Hay cierta cantidad de ritos acompañados de ofrendas a los espíritus ancestrales, a los que se les solicita que la acepten. Tales ritos se celebran en la magia de los huertos, en la magia de la pesca y en la magia del tiempo. Sin embargo, debe decirse desde un principio que estos ritos no implican culto ni sacrificios, es decir, no en el sentido habitual de estos términos, porque no existe el presupuesto de que los espíritus sirvan como agentes del mago que ejecuten las órdenes de su magia. Pronto volveremos sobre este punto. Aquí nos bastará con señalar que en el único ejemplo presentado de tales conjuros —o sea, en la invocación del *tokway*—, la ofrenda que conlleva se hace sólo como una especie de compensación por expulsarlo, o como un medio para persuadirlo de que se vaya. Probablemente se trata más bien de lo primero que de lo segundo, puesto que el *tokway* no puede escoger irse una vez se le ha conjurado. Tiene que obedecer la orden del mago.

Este examen muestra a las claras que la virtud, la fuerza, el principio efectivo de la magia radica en el conjuro. Vimos que en muchos casos, cuando el conjuro se murmura directamente sobre el objeto, se basta por sí solo. Además, en lo que podríamos denominar el tipo de rito predominante, la acción que acompaña al recitado de la fórmula únicamente sirve para di-

rigir y condensar el conjuro sobre el objeto. En todos estos casos el rito carece de significación independiente, de toda función autónoma. En algunos casos el rito introduce una sustancia que sólo se utiliza con fines mágicos. Entonces, por regla general, la sustancia intensifica, mediante una acción paralela, el significado del conjuro. En conjunto, puede decirse que el mayor poder creador de la magia reside en la fórmula; que el rito sirve para dirigirla o transferirla al objeto, en determinados casos recalcando el significado del conjuro mediante la naturaleza del intermediario transmisor, así como mediante la forma en que finalmente se aplica. No es necesario explicitar que en la magia de las Trobriand no hay ningún rito que se celebre sin conjuro.

V. [OTROS ASPECTOS FORMALES *DEL CONJURO]*

Estudiando la forma en que la fuerza del conjuro se dirige hacia el objeto, resulta también evidente que la voz del recitante transfiere la virtud. En efecto, como se ha señalado repetidas veces, citando las fórmulas, y como todavía tendremos ocasión de tratar más adelante, las palabras mágicas son, por así decirlo, incrustadas en la sustancia mediante una constante repetición. Para entender esto mejor debemos investigar las concepciones psicofisiológicas de los indígenas. El entendimiento, *nanola,* término que designa a un tiempo la inteligencia, el poder de discriminación, la capacidad para aprender las fórmulas mágicas y todas las formas de habilidad no manual, así como las cualidades morales, reside en algún lugar de la laringe. Para indicar donde reside la *nanola* los indígenas siempre señalan los órganos de la fonación. El individuo que no puede hablar por algún defecto orgánico es identificado, en nombre (*tonagowa) y* en trato, con los deficientes mentales. Sin embargo, la memoria, el almacén de las fórmulas y las tradiciones aprendidas por el corazón, reside en un lugar más profundo, en el vientre. Se dice que un hombre tiene un buen *nanola* cuando es capaz de retener gran número de fórmulas, pues, aunque penetran por la laringe, conforme las aprende repitiéndolas palabra por palabra, tiene que almacenarlas en un receptáculo mayor y más cómodo; se hunden en el fondo del abdomen. Hice el descubrimiento de esta verdad anatómica cuando recogía magia de la guerra de Kanukubusi, el último representante de un largo linaje de magos de la guerra que desemboca en los jefes de Omarakana. Kanukubusi es un anciano de gran cabeza, frente ancha y alta, nariz rechoncha y sin mentón, el más humilde y dócil de mis informadores, con una expresión de permanente inquietud y embarazo en su honesta apariencia. Encontré en este apacible anciano, fidedigno y cabal, un excelente informador en la estrecha esfera

de su especialidad, que él y sus antecesores habían utilizado para hacer que «la rabia encolarizase el *nanola*» de los hombres de Omarakana, para que el enemigo huyese de terror, perseguido y aniquilado por los guerreros victoriosos. Le pagué bien por las pocas fórmulas que me dio y, al final de nuestra primera sesión, le pregunté si conocía otras magias que comunicarme. Con orgullo, se golpeó el vientre varias veces y contestó: «¡Aquí hay muchísimas más!» Inmediatamente confirmé su afirmación con otro informador y aprendí que todo el mundo lleva la magia en el abdomen.

También existen ciertas ideas sobre la estratificación de la magia, a saber, que ciertas formas de magia tienen que aprenderse primero, de manera que se hundan en el fondo mientras que otras quedan arriba. Pero estas ideas son vagas y contradictorias, mientras que la idea central de que la magia reposa en el vientre es clara y precisa. El hecho nos da una nueva luz sobre las ideas indígenas respecto a la magia. La fuerza de la magia, cristalizada en las fórmulas mágicas, la transportan en su cuerpo los individuos de la actual generación. Ellos son los depositarios del más valioso legado del pasado. La fuerza de la magia no reside en las cosas; está dentro del hombre y sólo puede manifestarse mediante su voz.

VI. [LA *CONDICIÓN DEL EJECUTANTE]*

Hasta el momento sólo hemos hablado de la relación entre el conjuro y el rito. El último punto, no obstante, nos lleva al problema de la condición del ejecutante. Su vientre es un tabernáculo de fuerza mágica. Tal privilegio lleva consigo sus riesgos y obligaciones. Está claro que no se puede atiborrar de materias extrañas, indiscriminadamente, un lugar donde se guardan posesiones de muchísimo valor. Por tanto, se imponen restricciones en los alimentos. Muchas de ellas las determina directamente el contenido del conjuro. Vimos algunos ejemplos de éstas, como el pez rojo que se invoca en la magia y el tabú para el ejecutante; o el perro, del que se habla en el conjuro Ka'ubanai, cuyo ladrido no debe llegar a los oídos del individuo mientras come. En otros casos, le está vedado al mago el objeto que constituye la finalidad de la fórmula mágica. Esta es la norma en el caso de la pesca del tiburón, la pesca del *kalala* y otras formas de la magia de la pesca. El mago de los huertos también tiene prohibido consumir durante un cierto tiempo las nuevas cosechas. Difícilmente hay alguna doctrina clara que explique por qué las cosas que se mencionan en las fórmulas mágicas, tanto si son los objetivos de la magia como si son factores que colaboran, no deben comerse. Existe la aprensión general de que

la fórmula se deteriora. Existen otros tabús obligatorios para el mago, algunos permanentes, otros temporales durante la época de las celebraciones mágicas. Hemos visto algunos permanentes, como en el caso del individuo que conoce la magia Kayga'u y tiene prohibido comer mientras los niños hacen ruido. Los temporales, tal como la abstinencia sexual durante los primeros ritos del Kula, podrían ampliarse con numerosos ejemplos tomados de otras formas de magia. Así, para provocar la lluvia, el mago se pinta de negro y tiene que permanecer sin lavarse ni peinarse durante algún tiempo. El mago de los tiburones ha de tener abierta la puerta de su casa, tirar la hoja del pubis y sentarse con las piernas abiertas mientras dura la pesca y la magia, «de manera que la boca del tiburón permanezca abierta». Pero no podemos entrar demasiado en la enumeración de estos tabús y observancias, y solamente debemos dejar claro que el adecuado comportamiento del mago es uno de los factores esenciales de la magia y que en muchos casos este comportamiento está dictado por el contenido del conjuro.

Los tabús y las observancias no son las únicas condiciones que un individuo debe cumplir para llevar a cabo ciertas formas de magia. En muchos casos la condición más importante es su pertenencia a un grupo social, pues muchas formas de magia son estrictamente locales y debe celebrarlas el descendiente del mítico poseedor original de la magia. Así, en cualquier magia de los huertos, una magia que los indígenas sitúan en primer rango de todas las magias benéficas, el ejecutante debe descender directamente del primer antecesor que emergiera del suelo en la localidad. Sólo se encuentran ciertas excepciones a esta regla en los casos en que una familia de alto rango ha inmigrado y ha usurpado la dirección del grupo, pero tales excepciones son raras. En el caso de varios sistemas locales de magia de la pesca, el oficio de mago es hereditario y está ligado a la localidad. La importante magia de la lluvia y del sol, «nacidas» en Kasana'i, sólo pueden celebrarlas los jefes de aquel lugar, que han usurpado este importante privilegio del dirigente local original. La sucesión, por supuesto, es siempre matrilineal. Un individuo puede regalarle a su hijo cualquier magia, pero éste está obligado a renunciar a su privilegio cuando fallezca su padre y nunca le está permitido pasárselo a su hijo, a menos que este último pertenezca también al grupo local, gracias a un matrimonio entre primos. Incluso en las transacciones en que se vende o cede la magia de un clan a otro, permanece el prestigio de ciertos grupos locales como principales especialistas y expertos en una rama de la magia. Por ejemplo, aunque la magia negra se practica en todas partes y no está localizada, todavía se sigue creyendo que se conoce mejor en las aldeas de Ba'u y Bwoytalu, donde cayó de los cielos el cangrejo original que llevaba consigo la magia. La magia kula también se extiende por todo el

distrito, pero no deja de estar muy ligada a ciertas localidades.

Para resumir las observaciones sociológicas, podemos decir que, donde todavía se mantiene el carácter local de la magia, el mago tiene que pertenecer al *dala* (subclán o grupo local) de los míticos antepasados. En todos los demás casos todavía se reconoce el carácter local de la magia, aun cuando no influye en la procedencia sociológica del mago.

El carácter tradicional de la magia y la filiación mágica del ejecutante encuentran su expresión en otro importante rasgo de los conjuros. Como hemos visto, en algunos se hacen referencias a los acontecimientos míticos o se pronuncian los nombres de los antepasados míticos. Con más frecuencia encontramos toda una lista de nombres, comenzando por el mítico fundador de la magia y acabando con el nombre del predecesor inmediato, es decir, del hombre de quien el actual ejecutante obtuvo la magia. Tal lista, compuesta de todos aquellos que han utilizado previamente la fórmula, constituye una especie de genealogía mágica del mago actual. Además, en otras fórmulas el mago se identifica con algún personaje mítico y recita el nombre de éste en primera persona. Así, en el conjuro que se recita mientras se arranca la planta de la menta, encontramos la frase: «Yo, Kwoyregu, con mi padre, cortamos la *sulumwoya* de Laba'i.» Tanto el hecho de que el mago sea el verdadero descendiente del mítico antepasado como la filiación del mago que se explicita en la fórmula muestran, otra vez, la suprema importancia de la tradición, en este caso operando mediante la determinación sociológica del ejecutante. Se le sitúa en un grupo social concreto de aquellos que, por nacimiento o por lo que podría denominarse «adopción mágica», tienen derecho a celebrar esta magia. En el mismo acto de recitar el conjuro, el mago da testimonio de su deuda con el pasado mediante la enumeración de los nombres mágicos y las referencias al mito y a los acontecimientos míticos. Tanto las restricciones sociológicas, dondequiera que existan, como la filiación mítica confirman, una vez más, la dependencia de la magia de la tradición. Por otro lado, ambas muestran, como también lo hacen los tabús, que las obligaciones que recaen sobre el mago y las condiciones sociales que debe cumplir derivan en gran medida del conjuro.

VII. [LA *MAGIA SISTEMÁTICA]*

Estrechamente ligado con las cuestiones tratadas en el apartado anterior, se halla el asunto de los *sistemas de magia* y la distinción entre ritos y fórmulas «sistemáticas» e «independientes». Como vimos al principio de este capítulo, todo el conjunto de la magia se divide de forma natural en varias grandes secciones, correspondiendo cada una a un fenómeno de la Naturaleza, tal

como el viento o el tiempo; a alguna actividad humana, tal como la horticultura, la pesca, la caza o la guerra; o a alguna fuerza real o imaginaria, tal como la inspiración artística, la brujería, el encanto personal o el valor.

Sin embargo, se precisa hacer una importante distinción dentro de cada una de estas secciones de la magia; algunos de los ritos y conjuros son aislados e independientes, se pueden utilizar en sí mismos cuando se presenta la ocasión. Tal son casi todos los hechizos de la magia del viento; algunos conjuros de la magia individual de los huertos; fórmulas contra el dolor de muelas y las indisposiciones leves; algunos conjuros de la caza y la recolección de alimentos; unos cuantos ritos de la magia amorosa y de la magia de la talla. Cuando, por ejemplo, un individuo se desliza en su canoa por las riberas de la Laguna y se levanta un viento desfavorable, recitará un conjuro para hacer que se abata y cambie. El mismo conjuro se recita en la aldea cuando se levanta un viento lo bastante fuerte como para resultar peligroso. El encantamiento es un acto individual y libre, que puede celebrarse y se celebra en cualquiera de las circunstancias que lo requieran.

Otra cosa absolutamente distinta es cuando se trata de los conjuros pertenecientes a la que yo he llamado aquí *magia sistemática.* Tal magia consiste en un cuerpo sistemático y sucesivo de encantamientos y ritos concomitantes, ninguno de los cuales puede salirse de su orden ni celebrarse en sí mismo. Tienen que realizarse uno tras otro en un orden preestablecido y los más importantes, al menos, nunca pueden omitirse una vez que se ha iniciado la serie. Tal serie está siempre estrechamente conectada con alguna actividad, tal como la construcción de una canoa o un viaje kula ultramarino, una expedición de pesca o el trabajo y la recolección de los huertos. No nos será difícil darnos cuenta de la naturaleza de la magia sistemática, pues casi todos los ritos y conjuros descritos en este libro pertenecen a este tipo. En las Trobriand, en general, los ritos y fórmulas independientes y aislados son una minoría insignificante, tanto en número como en importancia.

Consideremos una de las formas de la magia sistemática previamente descrita, sea la magia de la canoa o la del Kula, sean las fórmulas *kayga'u* o el ritual mágico de la pesca del *kaloma.* El primer hecho general a señalar aquí es que nos encontramos en presencia de un tipo de empresa o actividad que nunca se pone en marcha sin el acompañamiento de la magia. Sin el ceremonial mágico no se construye ninguna canoa, no se inicia ningún *uvalaku* ni ninguna pesca del *kaloma.* Este ceremonial se observa escrupulosamente en sus rasgos principales; es decir, nunca se omiten las fórmulas más importantes, como puede hacerse con algunas menores, según ya habíamos señalado con anterioridad. La relación entre la actividad práctica y la magia que la

acompaña es muy íntima. Las etapas y las acciones de la primera y los ritos y conjuros de la segunda se corresponden paso a paso. Ciertos ritos deben celebrarse con objeto de inaugurar determinadas actividades; otros tienen lugar al final del trabajo práctico; otros incluso son parte integrante de la actividad. Pero, para la mentalidad indígena, cada uno de los ritos y conjuros es absolutamente indispensable para el éxito de la empresa, exactamente igual que lo es la actividad práctica. Así, el *tokway* tiene que ser expulsado del árbol o éste será inapropiado para la canoa; la azuela, la liana de amarrar, la sustancia de calafatear y la pintura tienen que ser encantados, o en otro caso la canoa resultará pesada y poco manejable, y tal omisión incluso puede ser peligrosa para sus vidas. Pasando revista, mentalmente, a los diversos casos citados en los capítulos anteriores, resulta fácil de ver cómo esta íntima relación entre la empresa y la magia proporciona a la magia sistemática su carácter específico. El sucesivo progreso del trabajo y de la magia son inseparables, precisamente porque, según las ideas indígenas, el trabajo precisa de la magia y la magia sólo tiene sentido como un ingrediente indispensable del trabajo.

Tanto el trabajo como la magia apuntan hacia el mismo tin: a la construcción de una canoa rápida y estable; a lograr un buen botín kula; a asegurar el salvamento en caso de naufragio, etc. Por tanto, vemos que la magia sistemática consiste en un cuerpo de ritos y conjuros asociados con una empresa, dirigidos hacia un fin y que progresa en una serie sucesiva de ceremonias que deben tener lugar en su momento adecuado. El asunto —entender correctamente qué se quiere decir con magia sistematizada— es de la mayor importancia teórica porque revela la naturaleza de la relación entre las actividades mágicas y prácticas, y demuestra cuán profundamente están conectadas la una con la otra. También es uno de esos asuntos que no se pueden explicar y aprehender correctamente sin la ayuda de un cuadro. En la «tabla de la magia kula y las actividades correspondientes», que se incluye a continuación, he tratado de resumir la sustancia de varios capítulos anteriores. La tabla permite un rápido examen de las sucesivas actividades del Kula desde el punto de vista de su relación con la magia, comenzando por el primer acto de la construcción de la canoa y acabando con el regreso a la aldea. Muestra los rasgos sobresalientes de la magia sistemática en general y del *mwasila* y la magia de la canoa en particular. Muestra la relación entre el ritual mágico y las actividades prácticas, el orden correlativo de ambos, su desenvolvimiento, etapa tras etapa y codo con codo, hacia un fin central: el éxito en el Kula. Por tanto, la tabla sirve para ilustrar el significado de la expresión «magia sistemática» y proporciona un esquema sólido de los hechos esenciales, mágicos, ceremoniales y prácticos del Kula.

TABLA DE LA MAGIA KULA Y LAS ACTIVIDADES CORRESPONDIENTES

I. PRIMERA ETAPA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CANOA (CAPÍTULO V, APARTADO II)

Época y duración aproximada	*Lugar*	*Actividad*		*Magia*
Principio: junio-agosto.	*Raybwag.*	Derribo del árbol (hecho por el constructor y algunos colaboradores);	inaugurado por	el *Vabusi Tokway* (ofrenda y conjuro) que pretende la expulsión del espíritu del bosque del árbol (realizado por el propietario o el cons tractor).
Inmediatamente después.	El mismo lugar.	Poda del tronco de la canoa (hecha por el constructor y algunos colaboradores) ;		Sin magia.
Pocos días después.	Camino.	Arrastre del tronco (hecho por toda la aldea);	ayudado por	un doble rito de ligereza *(Kaymomwa'u* y *Kaygagabile).*
La mañana siguiente a la llegada a la aldea.	Plaza central de la aldea.	Se deja el tronco como está;	hasta que	el acto mágico (*Kapitunena Duku)* inaugura ceremonialmente el trabajo de la canoa.
La tarde del mismo día.	Plaza central de la aldea	Se trabaja en la parte exterior del tronco,		Ninguna magia lo acompaña.
En los días o semanas siguientes.	Plaza central.	Se vacía el interior de la canoa;	inaugurado por	el conjuro Ligogu sobre el *kavilali.* la azuela de mango móvil.
Hacia el final del período anterior	En la aldea, delante de la casa del constructor.	El constructor y sus colaboradores preparan las otras partes de la canoa.		Sin magia.
Luego que se ha terminado el trabajo.				Rito final: *Kapitunena Nanola Waga.*

II. SECUNDA ETAPA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CANOA (CAPÍTULO V, APARTADO III)

Tiempo	*Lugar*	*Actividad*		*Magia*
Primer día de trabajo.	Frente al mar en una aldea de la Laguna, o en la playa si es una aldea oriental.	Fijación de los tableros de proa;	inaugurada por	el rito *Katuliliva Tabuyo*, que celebra el *toliwaga* sobre los tableros ornamentales de proa. Pertenece al *mwasila* (magia kula).
		Las siguientes actividades se	inauguran con	el rito *Vakakaya*. Una limpieza mágica y ceremonial de la canoa que realiza el propietario o el constructor para alejar a todas las malas influencias y hacer así que la canoa sea rápida.
(A veces la amarradura de la canoa no puede hacerse en un día y tiene que continuarse en otra sesión.)		Amarradura de la canoa;	relacionada con	el rito del conjuro *Wayugo* (liana de amarrar); la ceremonia mágica más importante de la segunda etapa. La celebra el constructor o el propietario para hacer que la canoa sea más rápida y más fuerte.
Segunda sesión: durante ésta se hace el calafateo, acabado el cual se realizan los tres exorcismos.	Frente al mar en una aldea de la Laguna, ó en la playa si es una aldea oriental.	Calafateo de la canoa;	relacionado con	la magia *Kaybasi* (sustancia de calafatear): el conjuro lo recita el propietario o el constructor sobre la sustancia de calafatear para hacer que la canoa sea segura. *Vakasulu*, un exorcismo. *Vaguri*, un exorcismo. *Kaytapena waga*, un exorcismo.
		Pintado de la canoa;	relacionado con	las magias: *Kaykoulo* (pintura negra); *Malakava* (pintura roja); *Pwaka* (pintura blanca).

Toda la magia de la primera etapa es magia de la canoa. Se celebra al construir una nueva canoa; no al reparar una vieja. Salvo el primero, los conjuros los recita el constructor y no el propietario. La mayor parte del trabajo de esta etapa lo realiza un único individuo, el constructor y tallista, con la ayuda de unos pocos hombres; salvo para el arrastre del tronco, en el cual participan muchos hombres.

III. BOTADURA CEREMONIAL DE LA CANOA (CAPÍTULO VI, APARTADO I)

Actividad		el rito *Kaytalula wadola*
Botadura y recorrido de prueba	inaugurado con	*waga*, perteneciente al ciclo de magia *mwasila*

Después de esto viene un intervalo que se emplea en el *Kabigidoya* (visita ceremonial), en el comercio preliminar y en otros preparativos para la expedición ultramarina.

IV. LOS PREPARATIVOS Y LA MAGIA ANTERIOR A LA PARTIDA (CAPÍTULO VII). TIEMPO: DE TRES A SIETE DÍAS ANTES DE COLOCAR LAS VELAS.

Actividad		*Magia*
Preparación de la canoa para la partida (colocación de las esteras en la plataforma y de los entramados en el interior);	inaugurada por	el rito *Yawarapu* sobre las hojas de coco, que celebra el *toliwaga* para asegurar el éxito en el Kula.
		el rito *Kayikuna sulumwoya* sobre la menta aromática.
		el rito *Kaymwaloyo* sobre la menta hervida en aceito de coco, que celebra el *toliwaga*.
Carga de los bienes comerciales;	ligada al	rito *Gebobo* (también llamado: *Kipwo'i sikwabu*, que celebra un amigo o pariente político del *toliwaga* sobre cuatro cocos, para hacer que todos los alimentos duren (el conjuro sólo expresa el deseo de un buen Kula).

Toda esta magia pertenece al *mwasila* y debe celebrarla —con la excepción del último conjuro— el *toliwaga*.

V. MAGIA DE LA CANOA QUE SE CELEBRA AL FINAL DE LA PARTIDA DE LA EXPEDICIÓN a ULTRAMAR (CAPÍTULO VIII, APARTADO III)

Esta serie de ritos comienza en el momento en que las canoas están listas para partir hacia la gran travesía de Pilolu. No están ligados a ninguna serie de actividades; todos tienen una misma pretensión: la velocidad y la seguridad de la canoa. Todos son celebrados por el *toliwaga.*

Actividad: partida hacia ultramar, inaugurada por una *serie de ritos mágicos.*

Tiempo: la mañana del segundo día de la expedición.

Lugar: la playa de Muwa.

Fin de la magia: impartir velocidad a la canoa.

Ejecutante de los ritos: el *toli waga.*

Kadumiyala: frotamiento y limpieza ritual de la canoa con hojas encantadas.

Magia *Basila:* se atan a los aparejos del mástil banderolas de pandanos previamente encantadas.

Kayikuna veva: se recita un hechizo sobre la escota a la vez que se la hace que se bambolé.

Vabusi momwa'u: «expulsión de la pesadez» de la canoa mediante un ñame podrido.

Bisiboda patile: un rito de magia maléfica para hacer que las otras canoas sean lentas y ganar así velocidad relativa.

VI. EL «MWASILA» QUE SE CELEBRA AL LLEGAR AL DESTINO ÚLTIMO

(A) *Magia de la belleza (capítulo XIII, apartado I)*

Actividad: lavado, unción y maquillaje.

Lugar: la playa, o las cercanías, del lugar donde el grupo descansa antes de iniciar la última etapa (en el camino hacia Dobu, la playa de Sarubwoyna; en el camino hacia Sinaketa, Kaykuyawa).

Ejecutantes: generalmente los conjuros los recita el *toliwaga,* a veces un miembro mayor de la tripulación.

Kaykakaya: lavado ritual y frotamiento con hojas encantadas.

Conjuro *Luya* (coco): re recita sobre los fragmentos de coco que se utilizan para la unción.

Conjuro *Sinata* (peine): sobre el peine.

Sayyaku: pintura negra aromática.

Bowa: carbón ennegrecedor normal.

Talo: pintura roja de nuez de areca machacada.

(B) *Magia de la aproximación final* (*capítulo XIII, apartafado II)*

Actividad: la flota rema (al aproximarse a Dobu) o se empujan con pértigas (si es a Sinaketa). *Ejecutantes*: en cada canoa, simultáneamente, el *toliwaga* y dos miembros de la tripulación. *Finalidad*: «hacer temblar la montaña», impresionar a los asociados que les aguardan en la playa.	*Ta'uya:* el toque ritual de la caracola, encantada con anterioridad. *Kayikuna-tabuyo:* el bamboleo de los tableros de proa mientras se recita el conjuro. *Kavalikuliku:* el conjuro del *toliwaga.* *Kaytavilena mwoynawaga:* encantamiento que recita hacia la *Koya* el individuo de la popa.

(C) *Magia de la seguridad (capítulo XIII, apartado III)*

Actividad	*Magia*
Entrada en la aldea de los dobueses (esta magia sólo se realiza cuando los de Boyowa van a la *Koya).*	*Ka'ubana'i,* encanto que se recita sobre el jengibre que luego se escupe de forma ritual en la aldea dobuesa y sobre los asociados, y los ablanda.

(D) *Magia de la persuasión (capítulo XIV, apartado III)*

Actividad	*Magia*
El visitante solicita a su asociado para que haga el Kula (*wawoyla).*	*Kwoygapani:* se recita un conjuro sobre un trozo de nuez de areca que luego se entrega al asociado

VII. CONJURO DE LA CANOA QUE SE RECITA A LA PARTIDA PARA EL REGRESO (CAPÍTULO XIV, APARTADO III)

Actividad	*Magia*
Carga de la canoa con los regalos recibidos de los asociados de ultramar, los objetos conseguidos mediante comercio y las provisiones para el viaje de vuelta	*Kaylupa:* un conjuro que hace a la canoa más ligera, que la hace «elevarse» por encima del agua.

Dentro de cada sección de la magia sistemática también hay varios *sistemas de magia.* Así vimos que, aunque el tipo de rito y de fórmula sea la misma en todos los poblados, los detalles —por ejemplo, de la magia *wayugo*— no son idénticos, sino que varían según el sistema que conozca cada recitante. Por regla general, las diferencias son menos notables en los ritos, que normalmente son muy sencillos en la magia de las Trobriand e idénticos en todos los sistemas, pero las fórmulas difieren por completo en los términos. Así, en la magia *wayugo* (capítulo V, apartado III) sólo encontramos una ligera diferencia en el rito, pero uno de los conjuros *wayugo* que yo he recogido difiere esencialmente del citado en el texto.

Cada sistema de magia tiene una genealogía mítica más o menos desarrollada que corresponde a una determinada localización, asunto que ya se ha tratado en el apartado anterior. El conjuro *wayugo* dado en el capítulo V y todos los conjuros de la construcción de la canoa citados en este libro pertenecen al sistema Kaykudayuri de la magia de la canoa. Se cree que este sistema le era conocido y lo recitó el mítico constructor de la canoa voladora y que ha ido pasando a sus descendientes, es decir, como nosotros sabemos, de forma incompleta. Como se ha dicho en el apartado anterior, el conocimiento y la utilización de esta magia y de otros sistemas no se mantienen estrictamente dentro del clan original, sino que se extiende fuera de él, y es conocido por mucha gente que se relaciona con el poseedor original por una especie de filiación mágica.

Según la creencia indígena, todas estas personas conocen fórmulas idénticas. En realidad, en el curso de los años de repetidas transmisiones, se han introducido considerables diferencias y, hoy en día, muchos de los conjuros del «verdadero Kudayuri» difieren por completo unos de otros.

Por tanto, un sistema de magia consiste en cierta cantidad de fórmulas mágicas que se siguen según un orden determinado. El principal sistema de la magia de la canoa es el de Kudayuri, que está ligado al lugar del mismo nombre en Kltava. El sistema comprende toda la serie de conjuros de la construcción de la canoa, desde el que expulsa al *tokway* hasta los últimos exorcismos. Otro sistema extenso es el llamado Kaykapayouko y está localizado en la isla de Kayleula. Sinaketa revindica hoy día un importante sistema llamado Ilumte'ulo, pero probablemente proviene de Dobu. No conozco los datos mitológicos de algunos de estos sistemas y algunos me parecen excesivamente rudimentarios, pues no van más allá de la afirmación de que tal o cual sistema se originó en tal o cual lugar y en un principio fue propiedad de tal o cual clan. El sistema *mwasila* más conocido en el Sur de Boyowa es el denominado Monikiniki, al que pertenecen la mayoría de las fórmulas que hemos citado. Este sistema, a veces, guarda una vaga relación con el mito de Tokosi-

kuna, de quien a veces se dice que fue el primer propietario del sistema. Según otra versión, Monikiniki es el nombre del propietario original. El *mwasila* de Dobu se denomina Kasabwaybwayreta y se le atribuye a este héroe. El sistema de magia kula llamado Momroveta procede de Muyuwa; en Kiriwina se utiliza por regla general el sistema de Monikiniki y sólo se le agregan unas cuantas fórmulas pertenecientes a una magia local, denominada Kwoygapani (nombre que no debe confundirse con el de la fórmula citada en el capítulo XIV). A la luz de estas puntualizaciones, quedarán claras las muchas referencias a los «sistemas de magia» que aparecen en el texto y, por tanto, nada más hay que añadir.

VIII. *[CARÁCTER SOBRENATURAL DE LA MAGIA]*

Vimos anteriormente, en el capítulo sobre la mitología, que la magia tiende un puente sobre la fosa que separa el mundo sobrenormal del mito y el mundo normal de la vida cotidiana de hoy. Pero, entonces, este mismo puente necesariamente debe contactar con lo sobrenormal, debe conducir a ese dominio. Por tanto, ¿participa la magia de ese carácter sobrenormal? No cabe duda de que así es. Los efectos de la magia, aunque constantemente comprobados y aunque tenidos por realidades fundamentales, se consideran como claramente distintos de los efectos de otras actividades humanas. Los indígenas comprenden perfectamente que la velocidad y la flotabilidad de la canoa se deben a los conocimientos y el trabajo del constructor; están bien enterados de las propiedades de los buenos materiales y de una buena artesanía. Sin embargo, la magia de la velocidad le añade algo más incluso a la canoa mejor construida. Esta cualidad sobreañadida se parece mucho a las propiedades de la canoa mágica, propiedades que la hicieron volar por el aire, aunque en las canoas de hoy en día estas propiedades hayan disminuido hasta convertirse en una simple mejora de la velocidad.

El lenguaje de los conjuros expresa esta creencia mediante constantes alusiones al mito y símiles en los cuales la canoa actual es invitada a imitar a la mítica. En los comentarios explícitos sobre el mito de Kudayuri, los indígenas también afirman que la prodigiosa velocidad de las canoas bien encantadas es una herencia y una contrapartida de la antigua velocidad de volar. Así, los efectos de la magia son algo sobreañadido a todos los demás efectos que se consiguen mediante el esfuerzo humano y las propiedades naturales. Lo mismo ocurre en la magia amorosa. La importancia de una cara y una figura hermosas, de los adornos, del maquillaje y de los buenos perfumes se reconocen como un valor atractivo, y sin embargo, casi todos los hombres

atribuyen sus éxitos a la perfección de su magia amorosa. La fuerza de la magia se considera como algo independiente, y que incluso sobrepasa el poder de todos los demás encantos personales. Una expresión que se oye con mucha frecuencia lo deja bien claro:

«Mira, yo no tengo buen aspecto; sin embargo, muchas mujeres me desean. La razón es que tengo una buena magia.»

En la magia de los huertos, la tierra, la lluvia y el trabajo adecuado reciben todo lo que merecen. Sin embargo, nadie soñaría en cultivar un huerto sin celebrar todas las magias correspondientes. Se piensa que la magia de los huertos logra esto: la diferencia que un hombre espera del «azar» o de la «buena suerte» cuando ve a todos los vecinos de su alrededor trabajando tanto como él y, en todos los demás aspectos, bajo sus mismas condiciones. Vemos así que, en todos estos casos, la acción de la magia corre paralela e independientemente de los efectos del trabajo humano y las condiciones naturales. Ella da lugar a esas diferencias y a aquellos resultados inesperados que no cabe explicar por ningún otro factor.

Hasta ahora vemos que la magia representa, por así decirlo, una clase de realidad diferente. Cuando a esta clase diferente la llamo «sobrenatural» o «supernormal», uno de los criterios que utilizo aquí se basa en la reacción emotiva de los indígenas. Por supuesto, es más pronunciado en el caso de la magia maléfica. El hechicero no sólo es temido por sus malas intenciones. También se le teme por las mismas razones que nosotros tememos a los fantasmas, por ser una manifestación misteriosa. Se siente miedo cuando se le encuentra en la oscuridad, no tanto porque pueda hacer algún daño como porque su apariencia es terrorífica y porque tiene a su disposición toda clase de poderes y facultades negadas a quienes no están iniciados en la magia negra. Su sudor brilla, pájaros nocturnos revolotean a su alrededor y le advierten del peligro; puede hacerse invisible a voluntad y produce un miedo paralizante en quienes le encuentran. Resumiendo, el hechicero provoca en la mente de los indígenas el mismo terror histérico que entre nosotros la idea de encontrarnos en un lugar encantado. Y debe añadirse que los indígenas no sienten en absoluto tales emociones de terror con respecto a los espíritus de los difuntos. El horror que sienten por el *bwaga'u* se acrecienta en el caso de las *mulukwausi,* a quienes se les atribuyen toda clase de poderes misteriosos. Sus vampíricos festines con cadáveres, su capacidad de volar, de hacerse invisibles, de convertirse en pájaros nocturnos, todo esto inspira a los indígenas un terror sin límites.

Los otros magos y sus artes no inspiran a los indígenas las mismas emociones fuertes y, en cualquier caso, no son de terror.

Conceden un gran valor a los sistemas de magia locales, cuyos efectos son abiertamente considerados como un logro de la comunidad, y sienten un gran apego por esos sistemas.

Cada forma de magia tienen su propio augurio mágico, *kariyala.* Cuando se recita una fórmula mágica debe tener lugar un violento cataclismo natural. Por ejemplo, cuando se celebra la magia de los huertos, habría un trueno y un relámpago; en ciertas. formas de la magia kula, aparecería en el cielo un arco iris. El augurio de una tormenta leve acompaña a la apertura del paquete mágico (*lilava),* como ya se ha dicho. El *kayga'u* debe producir una marea, mientras que un terremoto sería el resultado de otras formas de magia. La magia de la guerra, de forma inesperadamente bucólica, sólo afecta a plantas y pájaros. En ciertas formas de magia debe tener lugar un augurio cuando quiera que se recite la fórmula; en otras no es tan regular, pero un *kariyala* ocurre invariablemente siempre que muere un mago. Cuando se les pregunta cuál es la verdadera causa de estos fenómenos naturales enumerados, responden:

«La magia es la verdadera causa (*u'ula*); son un *kariyala* de la magia.»

Otro punto en que la magia contacta con lo supernormal o sobrenatural es en la relación de los espíritus con ciertas ceremonias mágicas. Un tipo especial de pago mágico, el *ula'ula,* es al mismo tiempo una ofrenda a los *baloma* (espíritus). El mago separa un pequeño trozo de la gran cantidad de alimentos que se le han traído y lo coloca en un lugar especial, con las palabras:

«Tomad, oh espíritus, vuestro *ula'ula* y haced que mi magia sea eficaz.»

Se supone que los espíritus están presentes en ciertas ceremonias. Cuando algo sale mal en la magia o se celebra de forma inadecuada, «los espíritus se enfurecen», según suelen indicar los indígenas. En algunos casos los *baloma* se aparecen en los sueños y aconsejan al mago lo que debe hacer. Como ésta es la interferencia más activa de los espíritus en los asuntos humanos, por lo que respecta a la magia, citaré en una traducción libre algunas declaraciones obtenidas sobre este punto:

«Los poseedores de la magia de la pesca suelen soñar con que hay mucha pesca. Ello se debe a los espíritus de los antepasados del mago. Tal mago dice entonces: "¡El espíritu de mi antepasado me ha dicho durante la noche que debemos salir a coger pescado! Y desde luego, cuando llegamos allí encontramos mucho pescado y llenamos las redes".

»Mokudeya, el tío materno de Narugo —que es el principal mago de la pesca en Oburaku—, fue al sueño de su sobrino y le instruyó: "¡Echa mañana las redes de pescar en Kwabwawa!" Entonces Narugo dice: "Vamos, el viejo me ha dicho la noche pasada lo que debo hacer."

»El mago del *kaloma* (conchas de espóndilos) de Sinaketa sueña con un lugar rico en conchas de *kaloma.* A la mañana siguiente capuzará y las arrancará del arrecife. O sueña con una canoa y entonces rema y echa el ancla en ese lugar. To'udawada, Luvayam y Sinakadi sueñan que arrancarán muchas. A la mañana siguiente vamos y las hay en abundancia.»

En todos estos ejemplos (excepto el último) vemos que los espíritus actúan como consejeros y colaboradores. Cuando se enfadan por la mala ejecución de las ceremonias cumplen el papel de guardianes de las tradiciones, o el de asociados y amigos cuando comparten el *ula'ula* del mago. Pero no son agentes que hagan ellos mismos el trabajo. En la demonología de las Trobriand, el mago no ordena a los espíritus que vayan y ejecuten tal trabajo. El trabajo se realiza por medio del conjuro asistido por el ritual que lo acompaña y celebrado por el mago adecuado. Respecto a la fuerza mágica, que es la única activa, los espíritus guardan la misma relación que el mago. Pueden ayudar al mago a manejarla de forma adecuada, pero nunca se pueden convertir en sus instrumentos.

Resumiendo las conclusiones que hemos aprendido de la naturaleza supernormal de la magia, debe decirse que tiene un carácter propio perfectamente definido que la diferencia de las acciones humanas no mágicas. La forma en que se concibe la actuación de la fuerza mágica, paralela a los esfuerzos normales pero independiente de ellos; las reacciones emocionales frente a determinados tipos de magia y de magos; el *kariyala;* la relación con los espíritus en las celebraciones, todas estas cualidades diferencian a la magia de las actividades normales del hombre.

El dominio de la magia se denomina, en la terminología indígena, con la palabra *megwa,* que describe la «ceremonia mágica», el «conjuro», la «fuerza» o «virtud» de la magia, y que puede utilizarse como adjetivo para describir a cualquier cosa que presente carácter mágico. Utilizadas como verbo, las palabras *megwa, miga-megwa* y *miga,* todas las cuales son variaciones de la misma raíz, significan: «celebrar la magia», «recitar el conjuro» y «realizar el rito». Si los indígenas quieren indicar que una determinada acción se hace en conexión con la magia y no con el trabajo, y que determinados efectos se deben a las fuerzas mágicas y no a otros esfuerzos, utilizan la palabra *megwa* como sustantivo o adjetivo. Nunca se utiliza para describir ninguna virtud radicada en el hombre o en las cosas, ni para ninguna acción independiente de los conjuros.

El concepto de tabú, relacionado con el de magia, lo engloba la palabra kiriwiniana *bomala* (con pronombres posesivos en forma de sufijos). Significa una «prohibición», algo que en cualesquiera circunstancias no le está permitido a un individuo. Se utiliza para los tabús mágicos, para las prohibiciones ligadas al rango, para las restricciones de alimentos generalmente considerados como sucios, tal como, por ejemplo, la carne de lagarto, serpiente, perro y hombre. Difícilmente hay ningún rasgo con el sentido de «sagrado» que se le atribuya a la palabra *bomala*. Si en alguna parte lo hubiera, podría ser en el uso de la palabra *boma* para designar los bosquecillos tabú, donde por lo general, no está permitida la entrada a las personas y donde se encuentran lugares tradicionales, con frecuencia los agujeros originales por donde emergieron los hombres y con ellos la magia. La expresión *tobama* (*to-*, prefijo para indicar que se trata de una persona) quiere decir un hombre de alto rango, difícilmente un individuo sagrado.

IX. [*EL CONTEXTO CEREMONIAL DE LA MAGIA*]

Por último, deben decirse unas cuantas palabras sobre el contexto sociológico o ceremonial de la magia. Con frecuencia se ha hecho referencia a la simplicidad de los ritos y a su carácter práctico. Esto se ha mencionado respecto a la construcción de la canoa, y en la magia de los huertos hubiéramos encontrado ceremonias igualmente simples y puramente prácticas. Al calificar de «ceremonial» a una acción mágica, implicamos que se realiza con gran asistencia de público y que se observan concretas reglas de comportamiento, tanto por parte de los espectadores como del ejecutante, tal como un silencio general, reverente atención a lo que se está haciendo o, por lo menos, cierta apariencia de interés. Ahora bien, si en medio de algún trabajo un individuo realizara rápidamente una acción, mientras los demás charlan y ríen y le dejan completamente de lado, ésta sería una estampa sociológica exacta de las acciones mágicas y no nos permite utilizar el término «ceremonial» como marca distintiva de los actos mágicos. Cierto que algunos tienen este carácter. Por ejemplo, el rito inicial con que comienza la pesca de *kaloma* requiere la concurrencia de toda la flota y un concreto comportamiento por parte de todas las tripulaciones mientras el mago lo oficia por todos ellos, pero con su asistencia, en tanto tiene lugar una compleja evolución de la flota. Ritos similares se encuentran en dos o tres sistemas de la magia de la pesca y en varios ritos de la magia de los huertos de distintas aldeas. En realidad, el rito inicial de la magia de los huertos conlleva en todas partes una celebración ceremonial. El

rito de los huertos, que conlleva la ofrenda ceremonial de alimentos a los espíritus y la asistencia de un grupo de aldeanos, ya ha sido descrito en otro lugar.[3] Uno o dos ritos de la magia de la guerra implican la concurrencia activa de gran número de individuos y adopta la forma de una gran ceremonia. Por tanto, vemos que los ritos pueden o no ser ceremoniales, pero que lo *ceremonial* no es un rasgo sobresaliente o general de la magia de las Trobriand.

X. *[TABÚ Y MAGIA]*

Encontramos que los tabús están ligados a la magia en la medida en que el mago tienen que observarlos. Sin embargo, hay ciertas clases de restricciones o prohibiciones establecidas para propósitos especiales y que se relacionan con la magia de forma algo diferente. Así, en una institución *kaytubutabu* encontramos una prohibición sobre el consumo de cocos y nueces de betel relacionada con una magia especial destinada a hacerlos crecer. También existe un tabú protector, utilizado para prevenir los robos de los frutos o nueces que maduran demasiado lejos del poblado como para ir a vigilarlos. En estos casos, se coloca en el árbol o cerca de él un pequeño fragmento de sustancia preparada. La magia que se recita sobre tal sustancia es un «anatema condicional», por utilizar el excelente término introducido por el profesor Westermarck. El anatema condicional caerá sobre cualquiera que toque las frutas del árbol y le acarreará una u otra forma de enfermedad. Esta es la única clase de magia en la que se invoca a un agente personal, pues en algunos conjuros se invita al *tokway* (espíritu del bosque) a que se instale en el *kaytapaku*, es decir, en el palo que lleva la sustancia, y guarde los frutos. Siempre se dan tales pequeñas divergencias de la corriente principal de la creencia indígena. A veces contienen importantes claves e iluminan más profundamente los hechos, a veces no significan nada y sólo recalcan el hecho de que es imposible encontrar una absoluta consistencia en las creencias humanas. Sólo un análisis más profundo y un estudio comparativo de fenómenos similares puede dilucidar cuál es el caso.

XI. [*COMPRA DE FÓRMULAS MÁGICAS]*

Con objeto de completar el examen de todas las características de la magia, haré una mención rápida del aspecto económico

3. *Cf.* el artículo del autor sobre *Baloma, spirits of the death in the Trobriand Islands,* «J. A. I.», 1917.

de la situación del mago, aunque los datos que a ellos se refieren ya han sido citados, repartidos por los capítulos anteriores. He hablado de la herencia matrilineal de la magia y de las desviaciones que consisten en que la herencia pase de padre a hijo, y de la transmisión de la magia por compra (capítulo II, apartado VI, y capítulo VI, apartado VI, núm. 5). Esta última transacción tiene lugar bajo dos nombres, que realmente cubren dos operaciones completamente distintas: el *pokala* o pago al pariente materno por parte del que va a conseguir la magia, y el *laga,* que consiste en la compra de la magia por un extraño. Sólo ciertas formas de magia pueden traspasarse libremente de un clan o subclán a otro y son comprables por el sistema del *laga.* La mayoría de los sistemas de magia son locales y sólo pueden transmitirse dentro del mismo subclán, con desviaciones ocasionales al hijo de uno de los miembros, desde quien, no obstante, la magia debe volver de nuevo al subclán. Otra particularidad económica de la magia es el pago que el mago recibe por sus servicios. Hay muchos tipos de pagos; unos los entrega ocasionalmente un individuo por un acto de magia concreto, como en el caso de la hechicería o de la magia curativa; otros los paga a intervalos regulares toda la comunidad, como en el caso de la magia de los huertos y de la pesca. En algunos casos los pagos son considerables, como en la magia de la hechicería, de la lluvia y del buen tiempo, y en la magia de los huertos. En otros son poco más que una mera ofrenda formal.

XII. [*RESUMEN]*

En todo esto hemos tratado las características generales de la magia de Boyowa (Trobriand). Lo hemos hecho basándonos, fundamentalmente, en el material presentado en este volumen, con muy pocos ejemplos de otras ramas de la magia. Las conclusiones obtenidas hasta ahora podrían enunciarse así: la magia representa para los indígenas un dominio especial; es un poder específico, esencialmente humano, autónomo e independiente en su acción. Este poder es una propiedad inherente de ciertas palabras que se recitan acompañándolas con la celebración de ciertas acciones que ejecuta un individuo al que la tradición social y la observancia de determinados tabús le confiere ese derecho. Las palabras y las acciones tienen su poder en sí mismas y su acción es directa sin que medie ningún otro agente. Su poder no deriva de la autoridad de los espíritus, ni de los demonios ni de otros seres sobrenaturales. Tampoco se lo concibe como arrancado a la Naturaleza. La creencia en el poder de las palabras y de los ritos como fuerza fundamental e irreductible es la razón última de ser y el dogma de su credo mágico. De

ahí que encontremos fijada la idea de que nunca se pueden alterar, modificar ni mejorar los conjuros; que la tradición es la única fuente de que pueden provenir; que ella los ha llevado consigo desde tiempos anteriores a lo imaginable por el hombre y que no puede haber generación espontánea de magia.

Ahora, de forma natural, nos vemos impulsados a investigar algo más sobre la manera en que las palabras y los ritos mágicos actúan. Obviamente, el único método de obtener una información correcta sobre este asunto es analizar y comparar gran número de fórmulas absolutamente auténticas y de ritos recogidos con todo detalle. Incluso la colección de magia kula, parcialmente dada aquí en traducción libre, nos permitirá llegar a ciertas conclusiones interesantes. Pero podemos profundizar aún más con la ayuda del análisis lingüístico, y procederemos a esta investigación en el próximo capítulo.

XVIII. El poder de las palabras en la magia. Algunos datos lingüísticos

I. [PREÁMBULO]

El propósito de este capítulo es demostrar, mediante el análisis lingüístico de dos textos mágicos y mediante el examen general de un mayor número, qué clase de palabras son las que se cree que ejercen un poder mágico. Esto, desde luego, no significa que padezcamos la ilusión de suponer que los redactores o inventores de la magia tuvieran una teoría sobre la eficacia de las palabras y llevaran esta teoría a la práctica inventando las fórmulas. Pero, como las ideas morales y las reglas prevalecientes en una sociedad, aunque no estén modificadas, pueden descubrirse mediante análisis del comportamiento humano, y como hemos llegado a los principios fundamentales de la ley y de la forma social de vivir mediante el examen de las costumbres y las maneras, así, al analizar las expresiones verbales directas de ciertos modos del pensamiento que se encuentran en las fórmulas mágicas, nos sentimos justificados de creer que esos modos de pensamiento han guiado, de una u otra forma, a quienes las compusieron. La forma exacta en que debemos imaginarnos la relación entre la manera de pensar de una sociedad, por un lado, y los resultados cristalizados y establecidos, por otro, es un problema de psicología social. En etnografía nos vemos obligados a tomar materiales de esta rama del saber científico, pero no necesitamos usurpar su campo de estudio.

Así, de cualquier forma que nos imaginemos cómo ha podido nacer un conjuro, todo parece indicar que no puede ser considerado la obra de un individuo; pues, como antes se dijo, si examinamos cualquiera de ellos, no con los ojos de los indígenas, sino como críticos exteriores, cada conjuro muestra indiscutibles signos de ser una recolección de adiciones lingüísticas de diversas épocas. Prácticamente en todos hay una buena cantidad de material arcaico, pero ninguno de ellos da la impresión de haber llegado hasta nosotros en la misma forma con que debía presentarse hace unas cuantas generaciones. Por lo tanto, debe decirse que los conjuros están siendo constantemente remodelados conforme pasan por la cadena de los magos, dejando cada cual su marca, probablemente, por pequeña que sea. Lo que está en el fondo de todas las regularidades de los conjuros, de todos los rasgos típicos que se encuentran en los conjuros, es la actitud general respecto a las creencias mágicas comunes a todos los sucesivos detentadores.

Aduciré una fórmula de la magia de la canoa y uno de los conjuros pertenecientes al *mwasila,* seleccionando dos textos de los que he conseguido una traducción y un comentario de calidad media y que muestran, de forma clara, muchos rasgos característicos de la magia verbal. Quienes no estén interesados por los aspectos técnicos y los detalles metodológicos sobre lingüística, pueden saltarse los siguientes apartados y continuar el hilo de nuestra argumentación en el apartado XII.

II. [*CONJURO «WAYUGO» Y SU TRADUCCIÓN LITERAL]*

El siguiente texto es un conjuro *wayugo* conseguido de Layseta, el dirigente de Kopila, una de las subaldeas de Sinaketa. El comentario lo obtuve de él mismo y de otro informador, Motago'i, un individuo excepcionalmente inteligente y un informador honrado y digno de crédito. Este conjuro se ha dado anteriormente, en una traducción libre, en el Capítulo V y, como allí se dijo, el rito consiste en el simple canto de las palabras sobre cinco rollos de la liana *wayugo* puestos en un plato de madera entre dos esteras.

CONJURO «WAYUGO»

A. «U'ULA» (PARTE INICIAL)

podría hacerme como un remolino de viento, etc.;

<table>
<tr><td>1</td><td>Kala</td><td>bosisi'ula,</td><td>kala</td><td>bomwalela.</td></tr>
<tr><td>1</td><td>Su</td><td>comida ritual de pescado,</td><td>su</td><td>interior tabú.</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td>2</td><td>Papapa,</td><td>silubida,</td><td>monagakalava,</td></tr>
<tr><td>2</td><td>Flameo,</td><td>betel,</td><td>dejar atrás.</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td>3</td><td>Tubugu Kalabotawosi,</td><td>Tabugu Kwaysa'i,</td></tr>
<tr><td>3</td><td>Abuelo Kalabotawosi,</td><td>abuelo Kwaysa'i,</td></tr>
<tr><td></td><td>Tabugu Pulupolu,</td><td>Tabugo Semkuku,</td></tr>
<tr><td></td><td>abuelo Pulupolu,</td><td>abuelo Semkuku,</td></tr>
<tr><td></td><td>Tubugu Kabatuwayaga,</td><td>Tubugu Ugwaboda,</td></tr>
<tr><td></td><td>abuelo Kabatuwayaga,</td><td>abuelo Ugwaboda,</td></tr>
<tr><td></td><td>Tubugu Kitava,</td><td>Bulumava'u Nawabudoga,</td></tr>
<tr><td></td><td>abuelo Kitava,</td><td>espíritu reciente Nawabudoga,</td></tr>
<tr><td></td><td>kaykapwapu</td><td>Mogilawota.</td></tr>
<tr><td></td><td>predecesor inmediato</td><td>Mogilawota.</td></tr>
</table>

4 *Kusilase* *onikota,* *bukwa'u'i* *kambu'a*
4 Te sientas en la canoa puesta en los calzos, mascas tu nuez de areca.

5 *Kwawoyse* *bisalena* *Kaykudayuri*
S Coges su banderola de pandanos (de) Kaykudayuri

Kusaylase *adabana* *Teula.*
(la) colocas en la cima (de) Teula.

6 *Basivila* *basibilake'i* *Kitava* *miTo'uru,*
6 Podría volverme, podría volverme hacia Kitava, tu Touru,

mimilaveta *Pilolu.*
tu brazo de mar Pilolu.

7 *Nagayne* *isipukayse* *girina* *Kaykudayuri.*
7 Hoy alumbran los fuegos festivos (de) Kaykudayuri.

8 *Kumwan* *dabem* *Siyaygana,*
8 Te ciñes tu falda Siyaygana,

bukoyova.
vuelas.

9 *Bakabima* *kaykabila,* *bakipatuma*
9 Podría empuñar el mango de la azuela, podría agarrar fuerte

yogwayogula
los palos que la componen.

10 *Baterera* *adabana* *Kuyawa.*
10 Podría volar a la cima (de) Kuyawa.

B. «TAPWANA» (PARTE PRINCIPAL)

11 *Odabana Kuyawa,* *odabana Kuyawa...;*
11 En la cima (de) Kuyawa, en la cima (de) Kuyawa...; (se repite varias veces)

bayokokoba *odabana Kuyawa;*
podría hacerme como el humo en la cima (de) Kuyawa;

bayowaysulu *odabana Kuyawa;*
podría hacerme invisible en la cima (de) Kuyawa;

bayovivilu'a etc.;
podría hacerme como un remolino de viento, etc.;

bayomwaleta, etc.;	*bayokarige,* etc.;
podría quedarme solo, etc.;	podría quedarme como muerto, etc.;

boyotamwa'u, etc.;
podría hacerme desaparecer, etc.;

bayogugwa'u, etc.;
podría hacerme como niebla, etc.;

12 Los versos 9 10 y 11 se repiten, sustituyendo Kuyawa por Dikutuva.

13 Los versos *9,* 10 y 11 se repiten, sustituyendo Kuyawa por La'u.
Después de esto se repite el *u'ula* y luego sigue un segundo *tapwana.*

14	*Bakalatatava,*	*bakalatatava...;*
14	Podría inclinar,	podría inclinar...;
		(se repite varias veces)

ula sibu	*bakalatatava;*	*ulo koumwali*
mi quilla	podría inclinar;	la borda de mi canoa

bakalatatava;	*uli sirota,* etc.;
podría inclinar;	el casco de mi canoa, etc.;

ulu katakulu, etc.;	*ulu gelu,* etc.;	*ulu kaysuya,* etc.;
mi proa, etc.;	mis cuadernas, etc.;	mi palo de atar, etc.

uli tabuyo, etc.;	*uli lagim,* etc.;
mi tablero de proa, etc.;	mis paneles transversales, etc.;

ulo kawaydala, etc.
la borda de mi canoa, etc.

El *u'ula* se repite otra vez y el conjuro se cierra con el *dogina* (parte final).

C. «DOGINA» (CONCLUSIÓN)

15	*Kalubasisi*	*kalubayo'u;*	*kuvaylise mayena,*
15	(Intraducibie)	volando (?);	golpeas su lengua,

kuvaylise bubuwala,	*kulakwoyse*	*kala*	*sibu*	*waga.*
golpeas su pecho.	desatas su		quilla	canoa.

16 *Wagam,* *kcousi,*
16 Canoa (tú eres) fantasma.

wagam, *vivilu'a,*
canoa (tú eres) torbellino de viento

kuyokarige *Siyaygana,* *bukuyova.*
te desvaneces Siyaygana, vuelas.

17 *Kwarisasa* *kamkarikeda* *Kadimwatu;*
17 Tú abres tu pasaje marino Kadimwatu;

kwaripwo *kabaluna* *Saramwa;*
atraviesas su nariz Saramwa;

kwabadibadi *Loma.*
encuentras Loma.

18 *Kuyokarige,* *kuyotamwa'u,*
18 Te quedas como muerto, desapareces,

kuyovivilu'a, *kuyogugwa'u.*
te conviertes en un remolino de viento, te conviertes en niebla.

19 *Kusola* *kammayamaya,* *kwotutine* *kamgulupeya;*
19 Moldeas la hermosa arena, cortas tus algas;

kuna, *kugoguna* *kambwoymatala.*
vas, te pones tu guirnalda butia.

Tenemos aquí el texto indígena traducido palabra por palabra, vertiendo cada expresión y cada afijo formativo por su equivalente. Para conseguir tal traducción literal y posteriormente pasarla a una versión libre e inteligible, hay que superar dos problemas fundamentales. Una considerable proporción de las palabras que se encuentran en la magia no pertenecen al lenguaje habitual, sino que son arcaísmos, nombres míticos y compuestos extraños, no construidos según las reglas lingüísticas habituales. Por lo tanto, la primera tarea es elucidar las expresiones obsoletas y las referencias míticas, y encontrar equivalentes actuales para las palabras arcaicas. Incluso si consiguiéramos una serie de significados que correspondieran a cada uno de los términos del texto original, hay muchas dificultades para ligar todos estos significados. La magia no está construida según un estilo narrativo; no sirve para comunicar ideas de una a otra persona; no pretenden tener un significado lógico y continuado. Es un instrumento que sirve para propósitos especia-

les, destinado a que el hombre ejerza sus poderes específicos sobre las cosas, y *su significación,* dando a esta palabra su sentido más amplio, sólo puede entenderse en relación con su finalidad. Por tanto, no será un significado de ideas entrelazadas de forma lógica o temática, sino de expresiones que encajan entre sí y en el conjunto según lo que podría denominarse el orden del pensamiento mágico o, quizá más correctamente dicho, un orden mágico de expresarse, de lanzar palabras hacia su finalidad. Es evidente que, quien realmente desee comprender los conjuros, tiene que familiarizarse y conocer este orden mágico de ilación verbal (estoy evitando a propósito la expresión «lógica mágica», porque aquí no existe ninguna lógica). Por lo tanto, existe una gran dificultad inicial para «leer» tales documentos y sólo la costumbre de haber tratado con gran número de ellos permite una mayor seguridad y competencia.

III. [*ANÁLISIS LINGÜÍSTICO DEL «U'ULA»]*

En la rutina de trabajar sobre estos textos, he tratado de que los magos me dieran las equivalencias, palabra por palabra, de las expresiones más oscuras. Por regla general el mago sabe mucho más que cualquier otro sobre las referencias míticas y sobre ciertas expresiones esotéricas que se incluyen en los conjuros. Por desgracia, hay algunos ancianos poco inteligentes que farfullan a toda prisa la fórmula, sin haberse preguntado jamás por su significación, o que lo han olvidado todo a este respecto, y que no son buenos comentaristas. Ocurre con frecuencia que un buen informador, capaz de recitar el conjuro despacio y de forma inteligible, sin perder el hilo, sin embargo no sirva como informador lingüístico, es decir, para ayudar a conseguir la definición de una palabra, para ayudar a descomponerla en las partes que la forman, para explicar qué palabras pertenecen al lenguaje habitual, cuáles son dialectales, cuáles son arcaicas y cuáles son puros compuestos mágicos. Sólo unos pocos informadores pudieron ayudarme en este sentido, y entre ellos el previamente mencionado Motago'i fue el mejor.

El análisis al que ahora procedo no puede ser más aproximativo, pues un análisis completo debería ir precedido de una larga disquisición sobre gramática. Sin embargo, bastará para mostrar someramente los rasgos lingüísticos fundamentales del conjuro, así como los métodos utilizados para construir la traducción libre dada en uno de los capítulos anteriores.

La fórmula aquí citada presenta la típica estructura tripartita de los conjuros largos. La primera parte se llama *u'ula.* Esta palabra significa «la parte inferior» de un árbol o de un pilar, la «base» de cualquier estructura, y en muchos usos figurados quie-

re decir la «razón», la «causa» o también el «principio». Es en este último sentido en el que los indígenas la aplican a la primera estrofa de una canción y al exordio de una fórmula mágica. La segunda parte del conjuro se denomina *tapwana,* literalmente: «superficie», «piel», «cuerpo», «tronco», «parte central» de un árbol, «parte principal» de un camino, y de ahí «parte central» de un conjuro o de una canción. La palabra *dogina,* literalmente la «punta» o la «extremidad» de una cola, se utiliza para designar la «parte final» o «conclusión» de un conjuro. A veces la palabra *dabwana,* «cima» o «cabeza» (no la cabeza humana) sustituye a *dogina.* Por tanto, se debe imaginar al conjuro como un árbol puesto al revés, correspondiendo el principio a la base, el *u'ula,* la parte central sería el centro del tronco y el final, la punta, el *dogina.*

Las palabras que abren el *u'ula* de este conjuro son expresiones cortas, cortantes, sentenciosas, representando cada una un conjunto de ideas, una frase e incluso toda una historia. En este sentido son típicas de los principios de los conjuros kiriwinianos. También es típica la gran dificultad de interpretación que presentan. De las siete palabras que contienen las frases 1 y 2, cuatro no pertenecen al lenguaje habitual y son compuestos oscuros. Así, las palabras *bosisi'ula y bomwalela* se componen, en primer lugar, del prefijo *bo-*, que implica la idea de «tabú», de «perteneciente a la magia», y de las dos raíces *sisiula* y *mwalela,* ninguna de las cuales es una palabra completa. La primera es la raíz de la palabra *visisi'ula,* que designa una costumbre relacionada con esta magia. En ciertas épocas, ligado a la celebración del rito *wayugo,* el mago debe padecer un temblor; entonces se le da pescado cocido y le pasa el temblor. Los indígenas dicen que tiembla como una *bisila* (banderola de pandano) y que ello demuestra que su magia es buena, puesto que el temblor del pandano es símbolo de velocidad. *Mwalela* deriva de *olumwalela,* que quiere decir «interior». Con el prefijo *bo-* la palabra puede traducirse por «el interior tabú».

Aún más difícil resulta interpretar el significado general de estas dos expresiones que encontrar sus equivalentes literales. Tenemos una alusión a la comida ritual de pescado relacionada con el temblor que significa velocidad, y tenemos la expresión «el interior tabú». La costumbre de comer pescado después del temblor tiene importancia mágica. Aumenta la eficacia de la magia, igual que todas las observancias. La fuerza o mérito de estas observancias, que al margen del conjuro y el rito no tienen ningún efecto directo, se hace posible mediante su mención en la fórmula; por así decirlo, se descuentan de forma mágica. Esta es la mejor manera en que se me ocurre interpretar las dos palabras de la comida ritual y el interior tabú del mago.

Las tres palabras de la frase 2 cuentan cada una su propia historia. La palabra *papapa,* «flameo», reemplaza a la frase:

«que la canoa corra de forma que las hojas de pandano flameen». Desde luego, la palabra expresa mucho más que esta frase, porque sólo es inteligible para quienes estén familiarizados con el papel que desempeñan las hojas de pandano en la decoración de las canoas, con las ideas indígenas sobre las asociaciones mágicas entre flamear y correr y con el uso ritual de las banderolas de pandano. Por tanto, la palabra sólo tiene significado si se toma dentro del contexto de esta fórmula, en relación con su finalidad y con las diversas ideas y costumbres que implica. Para el indígena que conoce todas estas cosas y de cuya mentalidad nace todo el contexto, cuando oye o repite *papapa*, la palabra vibra de fuerza mágica. La palabra *silubida,* una transformación mágica especial de *lilobida,* aparece por una cierta variedad de planta de betel. La palabra *monagakalava* es también un compuesto artificial con la significación de «dejar atrás». La planta de betel es un ingrediente mágico habitual y, en este conjuro, a continuación, se invita a los espíritus de los antepasados a que masquen nuez de betel. «Dejar atrás», sin ninguna duda, se refiere a las otras canoas que serán adelantadas por la del recitante. Por tanto, estas dos palabras pueden colocarse sin mucha dificultad en el contexto del conjuro. Las dos expresiones de la frase 1, probablemente, se completan la una a la otra, pero incluso por separado cada una representa la mitad de una historia compleja.

Luego, en la 3, viene una larga lista de nombres de antepasados, de todos los cuales se afirma que fueron verdaderos hombres que vivieron en Kitava, la patria de la magia. Las palabras *kwaysa'i,* «mar tormentoso», y *pulupolu,* «hirviente», «espumeante», sugieren que los nombres son significativos y, por tanto, míticos. Nawabudoga, un habitante de Kitava, fue el padre del último que se menciona, Mogilawota, un pariente materno del actual propietario. Tenemos aquí, pues, un buen ejemplo de «filiación mágica», mediante la cual el actual propietario, un habitante de Sinaketa, se liga al distrito mítico de Kitava.

Las dos frases siguientes, la 4 y la 5, son mucho más claras y sencillas desde el punto de vista lingüístico, y presentan una serie de palabras ordenadas. Son una invocación a los espíritus de los antepasados, pidiéndoles que se unan al mago en la canoa, que aquí se la denomina Kaykudayuri, «la embarcación de Kudayuri», y coloquen las banderolas de pandano en la cima del Teulo. Esto, en lenguaje exagerado y figurativo, expresa una invitación a los espíritus para que sigan al hombre en su viaje. Debe hacerse notar que, al menos según la creencia actual, los espíritus no se conciben como agentes o fuerzas que puedan llevar la canoa según los requerimientos del mago, sino sólo como compañeros pasivos. La frase 6 contiene una despectiva referencia a los compañeros; el mago se imagina a sí mismo navegando en cabeza hacia las montañas; cuando se vuelve, los

hombres de Kitava, es decir, los compañeros, están muy atrás en la playa de To'uru y todavía tienen por delante todo el brazo de mar de Pilolu.

En la 7 sigue el mismo flujo de ideas; se hace una alusión a la costumbre de que la primera canoa encienda el fuego y el mago se ve a sí mismo llevando a cabo este privilegio. Debe hacerse notar que siempre se refiere a su canoa con el nombre de Kudayuri, es decir, de la mítica canoa voladora de tiempos remotos. En la 8, se trata a la canoa de bruja voladora, pidiéndosele que ciña sus faldas y vuele. En la 9, el mago rememora verbalmente los hechos del mito original de Kudayuri. Toma el mango de la azuela, agarra la canoa y la golpea, tras lo que la canoa vuela.

Así, pues, el *u'ula* comienza con compuestos arcaicos condensados, cada uno de los cuales simboliza todo un conjunto de ideas mágicas. Luego sigue una lista de antecesores; luego frases a la vez más explícitas y más dramáticas; una invocación a los espíritus de los antepasados, la victoria anticipada en la velocidad y la reconstrucción del episodio mítico.

IV. *[ANÁLISIS LINGÜISTICO DEL «TAPWANA» Y EL «DOGINA»]*

Pasemos ahora al *tapwana.* Esta es siempre la parte más larga del conjuro, puesto que tenemos toda una lista de palabras que deben repetirse con varias expresiones clave, que en el caso presente son tres. Además, el mago puede *ad libitum* repetir las mismas palabras una y otra vez con una palabra clave. No seguirá un orden establecido a lo largo de todas las palabras de la lista, sino que en esta parte de la fórmula se le permite volver y repetir, con una palabra, las distintas expresiones.

Lo mejor será decir unas cuantas palabras sobre el procedimiento con que, en realidad, se recitan las fórmulas mágicas. Las primeras palabras siempre se entonan con una cadencia fuerte y melodiosa que no siempre es la misma, sino que varía según el mago. Las primeras palabras se repiten unas cuantas veces. Por tanto, aquí, *kala bosisi'ula* se repetiría tres o cuatro veces e igualmente se haría con las dos palabras que vienen a continuación *(kala bomwalela).* Las palabras del número 2 se recitan con lentitud y de forma grave, pero no se repiten. La lista de los antepasados se recorre rápidamente y muy por encima. El resto del *u'ula,* la parte dramática por así decirlo se dice con menos melodía, con voz más normal y más de prisa.

Luego viene la última frase del *u'ula,* que en casi todos los conjuros se liga con la parte principal. Siempre se entona de forma lenta, solemne y clara; y al final la voz se baja un tono.

En el *tapwana,* la palabra clave o expresión clave que siempre compone la parte final del *u'ula* se recoge de nuevo. Se repite varias veces, como para fijarla o grabarla bien. Luego, cayendo en un recitado rápido y seguido, el mago recorre una tras otra todas las palabras de la lista. La palabra clave se inserta junto a cada una de ellas, diciéndose unas veces una vez, otras veces dos o tres veces. Ello crea el efecto de que la palabra clave estuviera grabada en todas las demás expresiones. En general se pronuncian más despacio y marcan el ritmo de esta parte. El recitado de la última parte del conjuro, el *dogina o dabwana,* es más negligente; por regla general más bien se dice que se canta.

Luego de estas disgresiones, volvamos al análisis de nuestro conjuro. Es una norma que el *tapwana*, la parte central de la fórmula, sea más fácil de traducir y esté expresada en términos menos arcaicos y condensados que el *u'ula.* El *tapwana* de este conjuro consta de expresiones clave muy fáciles, tanto en la primera como en la segunda parte. En la primera (frase 11) las palabras clave son de naturaleza mítica, haciendo referencia a las localidades relacionadas con el vuelo de las hermanas Kudayuri. En el segundo *tapwana,* la palabra clave significa «podría inclinar» o «inclinaré», que se remite a la velocidad. Y estas expresiones aparecen aquí en vez de «distanciaré», y la lista de palabras que se pronuncian con este verbo denotan las distintas partes de la canoa. La segunda parte del *tapwana* (frase 14) es mucho más típica que la primera, porque la palabra clave es un verbo y la lista de palabras se compone de sustantivos. También es típica porque el verbo expresa, de forma simple y directa, el efecto mágico del conjuro (el distanciamiento de las otras canoas, en tanto que las palabras de la lista componen el objeto del conjuro, es decir, la canoa. Tal *tapwana,* en el cual la acción mágica se expresa como verbo, mientras que en la lista de palabras se mencionan las diversas partes del huerto o de las redes de pescar, o las clases de armas o las partes del cuerpo humano, se encuentran en todas las clases de magia.

La primera parte del *tapwana* (frases 11, 12 y 13) es menos típica en la medida en que los verbos que describen las diversas acciones mágicas están relegados a componer la lista, mientras que las palabras clave son expresiones adverbiales de lugar. Los eslabones verbales de la larga cadena expresan todos y cada uno, de forma metafórica, la velocidad de la canoa. «Volaré, me haré como el humo, me haré invisible, seré como un torbellino de viento, etc.», son descripciones concretas, bastante pintorescas, de una velocidad sin igual. También presentan la misma simetría y singularidad lingüística. prefijo *ba-* forma el futuro o potencial, que yo he traducido literalmente por «podría», pero que aparece aquí por una forma de futuro. El prefijo formativo *yo-* es explicativo y corresponde a «hacerme como» o

«quedarme como». Luego sigue la raíz *kokoba-*, «humo que se queda en nubes sobre un huerto que arde». De ahí que la expresión *boyakokoba*, en su significado completo, pueda traducirse por: «me convertiré en nubes de humo que se queda». Además, *boyowaysula*, en su significado completo, puede traducirse: «me haré invisible como un rocío lejano». La única palabra abstracta de la lista es *tamwa'u*, que literalmente significa «desaparecer». Por tanto, en este *tapwana*, la lista consiste en cierto número de palabras formalmente similares, que expresan cada una el mismo significado mediante metáforas concretas. La duración de todo el *tapwana* (cuerpo principal) del conjuro puede imaginarse, teniendo en cuenta que entre sus dos secciones se recita otra vez el *u'ula*.

La última parte de este conjuro, el *dogina*, contiene una alusión explícita al mito de Kudayuri y a varias localidades geográficas que se mencionan en ese mito. También muestra el habitual *crescendo*, característico de la conclusión de un conjuro. Los resultados finales se anticipan con lenguaje vigoroso y exagerado.

V. *[EL CONJURO «SULUMWOYA»: ANÁLISIS]*

Todo esto sobre el conjuro *wayugo*. Aduciré ahora otro conjuro, de tipo algo distinto, perteneciente al *mwasila* (magia kula). Indiscutiblemente se trata de una fórmula más moderna; escasamente hay alguna expresión arcaica; las palabras no se utilizan como frases independientes; en conjunto resulta fácil de entender y tiene un significado ordenado.

«KAYIKUNA SULUMWOYA» (también llamado «SUMGEYYATA»)

A. «U'ULA» (PARTE INICIAL)

1 *Avata'u* *netata'i* *sulumwoyala* *Laba'i?*
1 ¿Quién corta la planta de menta de Laba'i?

Yaygu *Kwoyregu,* *sogu* *tamagu,*
Yo, Kwoyregu, junto con mi padre,

katata'i *sulumwoyala* *Laba'i.*
cortamos la planta de menta de Laba'i.

2 *Silimwaynunuva,* *inunuva;* *silimwayniku,*
2 La rugiente sulumwoya. ruge; la temblorosa sulumwoya,

iniku; *silimwayyega,* *iyega;*
tiembla; la murmurante sulumwoya, murmura:

silimwaypolu, ipolu.
la hirviente sulumwoya, hierve.

B. «TAPWANA» (PARTE PRINCIPAL)

3 *Ipolu, ipolu, ipolu... agu sulumwoya*
3 Hierve, hierve, hierve... mi planta de menta

ipolu; agu vana, ipolu; agu
hierve; mis ornamentos de hierba, hierven; mi

kena, ipolu; agu yaguma, ipolu;
espátula de la cal, hierve mi olla de la cal, hierve;

agu sinata, ipolu ; agu mo'i, ipolu;
mi peine, hierve; mi estera. hierve;

agu pari, ipolu; agu vataga,
mis regalos de presentación, hierven; mi gran cesta,

ipolu; agu kauyo, ipolu; agu
hierve; mi cesta personal, hierve; mi

lilava, ipolu.
paquete mágico, hierve.

Dabagu, ipolu; kabalugu, ipolu; kaygadugu,
Mi cabeza, hierve; mi nariz, hierve; mi occipucio,

ipolu; mayyegu, ipolu; tabagu, ipolu;
hierve; mi lengua, hierve; mi laringe, hierve;

kawagu ipolu; wadogu ipolu;
mis órganos de la fonación hierven; mi boca hierve;

ula woyla ipolu.
mi solicitud kula hierve.

C. «DOGINA» (CONCLUSIÓN)

4 *Bulumava'u kadagu Mwoyalova*
4 Espíritu reciente mi tío materno Mwoyalova

kuvapwo dabana Monikiniki,
exhalas (el conjuro sobre) la cabeza (de) Monikiniki,

kuvapokayma *dabana* *agu*
exhalas (el conjuro sobre) la cabeza (de) mi

touto'u.
madera ligera.

5 *Avalino* *koya;* *isikila* *koya;*
5 Pateo la montaña; se vuelca, la montaña;

imwaliku *koya;* *ikaywa'u* *koya;*
se derrumba, la montaña; se abre, la montaña;

isabwani *koya;* *itakubile*
se regocija la montaña; se tambalea

koya; *itakubilatala* *koya.*
la montaña; se cae la montaña.

6 *Avapwoyna* *dabana* *Koyava'u;*
6 Murmuro (un conjuro sobre) la cabeza (de) Koyava'u;

avapokayma *lopoum* *Siyaygana;*
encanto tu interior (de) *Siyaygana* (canoa);

akulubeku *wagana* *akulisonu* *lumanena.*
hundo la *waga* sumerjo el *lamina.*

7 *Gala* *butugu* *butugu* *pilapala;* *gala*
7 No mi renombre mi renombre truena; no

valigu, *valisu* *tumwadudu*
mi paso, mi paso el ruido de las brujas voladoras (?)

tudududu.
tudududu.

Las frases que abren la fórmula son tan claras que la traducción, palabra por palabra, se explica por sí misma sin necesidad de comentarios, excepto, por supuesto, en lo que respecta a los nombres. Liba'i es una aldea del Norte de Kiriwina y desempeña un considerable papel en la mitología de los orígenes del hombre, puesto que varios de los principales subclanes emergieron allí del subsuelo. Liba'i es también la patria del mítico héroe civilizador Tudava. Sin embargo, la mitología del Kula no incluye a Laba'i entre los lugares a que hace referencia. ¿Puede ser que este rasgo, algo anómalo, de la fórmula tenga relación con su obvia modernidad lingüística? El otro nombre propio que se

menciona en el conjuro es Kwoyregu, sobre el cual Layseta, que me dio esta magia, hizo el siguiente comentario:

«Un hombre, vivía en Laba'i, era el amo de la magia. No fue este hombre el primero que supo la magia de Monikiniki. Esa magia la encontró en parte Tokosikuna, en parte Sinaketa en los tiempos remotos.»

Para explicar este comentario debe hacerse notar que el informador era de Sinaketa, de ahí su patriotismo local, pues no existe ninguna versión mitológica concreta que relacione las primeras prácticas del *mwasila* con la aldea de Sinaketa. Como vimos, Tokosikuna es uno de los héroes míticos con cuya historia se relaciona la magia *mwasila.* Monikiniki es el nombre de uno de los sistemas de magia *mwasila,* del que generalmente se afirma que proviene de un individuo con ese nombre.

La frase 2 de este conjuro contiene cuatro pares de expresiones, consistentes cada una en un compuesto y un verbo. Todos los compuestos sustantivos tienen, de acuerdo con la simetría aliterativa tan querida de la magia kiriwiniana, el prefijo *silimway-*, derivado de *sulumwoya,* la planta de la menta. Tal juego de palabras, especialmente tratándose de la palabra principal de un conjuro, como lo es aquí *sulumwoya,* demuestra que el manejo puramente fonético de las palabras debe relacionarse con la idea o el sentimiento de su poder inherente. La palabra clave del *tapwana* (frase 3) se ha traducido literalmente por «hierve». Tal vez pudiera haberse traducido por su otro significado algo distinto, «hacer espuma». Probablemente tienen ambos significados en la mente del indígena recitante. Creo que la utilización de palabras con doble sentido es una de las características de la lengua indígena. En este conjuro, por ejemplo, la palabra *polu* aparece formando parte de una serie de verbos tales como «rugir», «temblar», «murmurar», que implican todos los significados de «ruido», «conmoción», «bullicio», un significado en armonía con el efecto mágico que pretende producir la magia *mwasila.* En este contexto la traducción obvia de la palabra sería «hacer espuma». Por otro lado, este conjuro se dice sobre un trozo de menta guardado en aceite de coco hervido, y el doble significado que aquí contienen puede parafrasearse de la siguiente manera: «Como hierve el aceite de la *sulumwoya,* así puede mi renombre (¿o el ansia de mi asociado?) crecer como la espuma». De esta forma la palabra *polu* ligaría el significado del rito de hervir con el contexto del conjuro. No obstante, la explicación no se ha conseguido de un informador indígena, aunque indudablemente se mantiene dentro del tipo de aplicaciones habituales. Lo que antes he denominado la filiación mágica de las ideas mágicas consiste exactamente en tales conexiones de las palabras y sus significados.

El *dogina* (parte final) contiene uno o dos rasgos típicos. Por ejemplo, en la frase 4, se le pide al tío materno del actual recitante que murmure el conjuro sobre la cabeza de Monikiniki. Con ello, el actual poseedor del conjuro identifica su canoa con la del héroe mítico. En 5, 6 y 7, tenemos varias expresiones grandilocuentes, tales como las que se refieren a la conmoción de la montaña; la que compara su renombre con el trueno y sus pasos con el ruido de las *mulukwausi;* y las que describen cómo se hundirá la *waga* por estar sobrecargada de objetos preciosos. La última parte, como de costumbre, se recita de forma más superficial y rápida, dando la impresión de una acumulación de palabras, sucediéndose las frases violentas una tras otra. Acaba con el sonido onomatopéyico *tudududu...*, que imita el fragor del trueno.

VI. [*ANÁLISIS DE LOS CONJUROS DE LA CANOA]*

Las dos muestras de magia que se han dado aquí en versión original y con una traducción literal demuestran cómo el análisis lingüístico nos permite una visión más profunda del valor mágico de las palabras, tal como lo sienten los indígenas. Por un lado, las diversas características fonéticas muestran cómo se manejan las palabras cuando se utilizan para dirigir la fuerza mágica. Por otra parte, sólo un análisis palabra por palabra de los conjuros puede arrojar alguna luz sobre la tantas veces mencionada concatenación mágica de las ideas y de las expresiones verbales. Sin embargo, no es posible sacar aquí a colación todos los conjuros en su versión original completa y con comentarios lingüísticos, pues ello nos conduciría a un tratado sobre la lengua de la magia. No obstante, debemos pasar una rápida revista a algunos otros conjuros y señalar los rasgos sobresalientes de la expresión mágica, ampliando así los resultados conseguidos mediante el análisis detallado de estos dos conjuros.

Desde luego, estos dos conjuros pertenecen al tipo largo que consta de tres partes. Muchos de los conjuros previamente citados en traducción libre no contienen parte central, aunque resulta imposible distinguir el *u'ula* (exordio) del *dogina* (final). El mismo primer conjuro citado, en el capítulo VI, la fórmula del *Vabusi Tokway* (expulsión del espíritu del bosque) es un caso anómalo. Es una invocación, pero ni siquiera se canta, sino que se dice en voz baja y persuasiva. Consta de dos partes: en la primera la palabra *kubusi* («tú desciendes») se utiliza como imperativo, «¡desciende!», y se repite con toda clase de descripciones y circunscripciones de los espíritus del bosque. En la segunda parte se repiten varias frases para hacer que el espíritu

del bosque sienta que ha sido expulsado. Tanto la palabra clave de la primera parte, *kubusi*, como las frases de la segunda tienen fuerza directa en sí mismas. Debe comprenderse que para los indígenas es un gran insulto que se les eche. *Yoba*, la «expulsión», la «orden de irse», representa en sí misma una categoría. Las personas son *yoba'd*, expulsadas de la comunidad en ciertas circunstancias, y un individuo nunca soñaría en quedarse. Por tanto, las palabras de este conjuro poseen fuerza gracias a la sanción social de las costumbres indígenas. El siguiente conjuro, dado en el capítulo VI, el *Kaymomwa'u*, también es anómalo puesto que consta de una única parte. También aquí se repite la palabra *kubusi*, «desciende», con distintas palabras que designan las profanaciones y quebrantamientos de los tabús. No obstante, estas cualidades no se entienden como seres personificados. Probablemente la fuerza de las palabras deriva de las ideas sobre el *yoba*.

El segundo conjuro, que es un augurio del *Kaymomwa'u*, el *Kaygagabile* o conjuros de la ligereza, comienza con un típico *u'ula:*

Susuwayliguwa (repetido);	*Titavaguwa (repetido)*
Él no consigue distanciarme;	la canoa tiembla de velocidad;

mabuguwa (repetido);	*mabugu,*	*mabugamugwa;*
palabra mágica;	mabugu,	*mabugu-antiguo;*

mabugu,	*mabuguva'u.*
mabugu,	*mabugu-nuevo.*

Las dos primeras palabras son compuestos con prefijos y sufijos añadidos para fines mágicos, como una especie de guarnición mágica. La palabra intraducibie, de la que los indígenas dicen que es *megwa wala* («verdadera magia»), se repite varias veces y de forma simétrica con las dos palabras anteriores y luego con los dos sufijos antiguo y nuevo. Tales repeticiones, con prefijos o sufijos de significados antitéticos, son rasgos frecuentes en la guarnición mágica de las palabras. Este exordio aporta un claro ejemplo de los juegos de palabras mágicas, de las transformaciones que se hacen al servicio del ritmo y la simetría, de las repeticiones de las mismas palabras con afijos antitéticos. En la siguiente parte del conjuro, se repite la palabra *ka'i* (árbol) con verbos: «el árbol vuela», etc., y funciona como una palabra clave. Resulta difícil determinar si esta parte es un verdadero *tapwana* o sólo uno de los raros ejemplos de *u'ula* que cuentan con palabras clave.

Examinemos otros cuantos *u'ula* (primera parte) de los conjuros de la canoa y procedamos, a continuación, al examen de las partes intermedias y finales. En el siguiente conjuro del capí-

tulo VI, el conjuro Kapitunena Duku, se repite varias veces y con solemnidad la palabra *bavisivisi,* «les haré señas de que retrocedan» (refiriéndose a las otras canoas). La iniciación del conjuro con una sola palabra, que resume de manera metafórica la finalidad del conjuro, es un hecho frecuente en la magia del Kiriwina. En este conjuro siguen las palabras:

Siyá	*dábanâ*	*Tókunâ*	*mena.*
Colina Siya (en)	la cima de	Takuna	la mujer.

Sinegu bwaga'u,	Mi madre hechicera,	*tatogu* yo mismo	*bwaga'u.* hechicero.

Estas palabras se pronuncian a un ritmo de golpes fuertes, como indican los acentos agudos y circunflejos. El segundo verso muestra una composición de palabras rítmica y simétrica. Lo que falta del *u'ula* de este conjuro es similar a la misma parte del conjuro *wayugo,* que se ha dado aquí en versión original íntegra (véanse las introducciones libre de ambos conjuros en los capítulos anteriores).

En el conjuro *ligogu* del mismo capítulo, el *u'ula* se abre con otro juego de palabras:

virayra'i (repetido);	*morayra'i (repetido);*
rayra'i hembra;	*rayra'i* macho

basilabusi		*Wayayla,*	*basilalaguwa*
penetraré	(en)	Wayayla,	emergeré (en)

Oyanaki;	*basilalaguwa*	*Wayayla,*
Oyanaki;	emergeré (en)	Wayayla,

basilabusi	*Oyanaki;*
penetraré	Oyanaki;

Esta parte del *u'ula* no se ha traducido en el texto, dado que su significación es «mágica» y puede entenderse mejor dentro del texto indígena. La palabra *rayra'i* es tan sólo una palabra mágica. Se presenta primero con la oposición antitética de los prefijos macho y hembra, *vi-* y *mo-*. La siguiente frase es un típico ejemplo de antítesis geográfica. Los dos nombres designan dos promontorios que se miran el uno al otro a través del pasaje marítimo de Kaulokoki, entre Boyowa y Kayleula. La razón de que se mencionen estos dos puntos no he podido descubrirla.

En el conjuro *kadumiyala,* dado en el capítulo IX, encontramos el siguiente arranque:

Vinapega, pega; vinamwana, mwana;
nam mayouyai, makariyouya'i, odabwana;
nam mayouya'i, makariyouya'i, o'u'ula.

En el primer verso tenemos el recitado de nombres y prefijos simétricos de dos peces voladores o saltadores, el *pega* y el *mwana.* El prefijo *vina-* es probablemente un prefijo femenino y debe implicar el sentido de ser volador que se asocia con las mujeres, es decir, con las brujas voladoras. Los versos segundo y tercero contienen un juego sobre la raíz *yova* o *yo'u,* «volar», reduplicada, a la que se le añaden varios afijos. Estos dos versos desembocan en una especie de antítesis representada por las dos últimas palabras, *odabwana* y *o'u'ula,* «en el cima» y «en el fondo», o bien aquí, probablemente, en uno y otro extremo de la canoa.

En el conjuro *Basila,* dado en el mismo capítulo, tenemos el principio:

Bora'i, bora'i, borayyova, biyova;
Bora'i, bora'i, borayteta, biteta.

La palabra *bora'i* parece ser, de nuevo, una palabra puramente mágica. El prefijo *bo-* aporta el sentido de tabú o ritual; la raíz *ra'i* sugiere alguna similitud con la palabra mágica antes citada *rayra'i,* que obviamente es una simple duplicación de *ra'i.* Es, por tanto, un juego rítmicamente construido sobre la raíz mágica *ra'i,* y las palabras *yova,* «volar», y *teta,* «planear», «elevarse por los aires».

El conjuro *Kayikuna veva* presenta el siguiente exordio rítmico y simétrico:

Bosuyasuya (repetido); boraguragu (repetido).
Bosuya olumwaleda; boyragu okatalena.

El exacto significado de las dos palabras no está lo bastante claro, a excepción de que significan influencias mágicas. Su composición y la antítesis entre *olumwalela* («parte intermedia», «interior») y *katalena* («cuerpo» o «exterior») está en armonía con los rasgos observados en otros principios ya citados.

VII. [*CONJUROS DE LAS CANOAS («TAPWANA»)*]

Los *tapwana* (parte principal) de los conjuros, aunque lleva mucho más tiempo recitarlos, son de construcción más simple. Además, muchos conjuros carecen completamente de parte central. El primer *tapwana* normal que hemos encontrado en nuestros conjuros pertenece al Kapitunena Duku. Allí tenemos una serie de palabras clave que se recitan con una lista de expresiones complementarias. Las palabras clave son verbos que se presentan en esta forma:

mata'i,	*matake'i,*	*meyova, etc.*
cortar,	cortar a.	volar, etc.

Estos verbos se utilizan en los conjuros con los prefijos *ma-* o *me-*, que indican el tiempo indefinido. Aunque, por lo que yo Sé, este prefijo se encuentra en pleno vigor en varias lenguas melanesias, en Kiriwina tiene un inconfundible sabor arcaico y sólo se utiliza en ciertas locuciones y en la magia. Algunos de los verbos con que se utiliza este prefijo tienen una significación metafórica, describiendo la velocidad de la canoa de forma figurada. La lista de palabras complementarias que se repiten con las palabras clave contiene la enumeración de las distintas partes de la canoa. Es típico que las palabras clave tengan forma arcaica y significado figurado, mientras que los términos complementarios sólo son palabras normales del lenguaje habitual.

Otro *tapwana* normal aparece en el conjuro *Kadumiyala* del capítulo IX, donde la única palabra clave, *napuwoye*, se ha traducido por: «imparto velocidad mediante la magia». El prefijo *na-* corresponde al indefinido. La partícula formativa *pu-* fui incapaz de traducirla, en tanto que la raíz *woye* significa literalmente «ser capaz de traducir» y, en un sentido más remoto, «impartir la magia». En el conjuro *Kayikuna veva*, la pareja *bwoytalo'i, bosuyare* significan «pintar de rojo de forma ritual» y «recitar de forma ritual», y consiguen algún parecido formal mediante el prefijo aliterativo *bo-*, que aporta el significado de «ritual».

Vemos que el número de *tapwana* es menor, puesto que sólo tres conjuros de siete lo tienen. En la forma, los *tapwana* son más sencillos que los *u'ula*, y si examináramos mayor cantidad de palabras clave se demostraría que también éstas expresan, de manera directa o figurada, la acción mágica o sus efectos. Así, tenemos un verbo que indica la acción de impartir la magia, es decir, es la expresión directa de la acción; luego dos palabras que lo expresan de forma figurada y la serie de palabras clave que enumeran los efectos de la magia, tales como volar, velocidad, etc. En otros conjuros de la canoa, no incluidos en este libro, se encuentran tipos similares de palabras clave, tales como: «la canoa vuela», «el pez *buriwada* flota sobre una ola», «la garza de los arrecifes camina por el agua», «la garza de los arrecifes va por la orilla de la playa»..., todas las cuales expresan la finalidad del conjuro de acuerdo con el Sistema del pensamiento mágico.

VIII. *[CONJUROS DE LAS CANOAS («DOGINA»)]*

Desde el punto de vista lingüístico, la parte final de los conjuros, el *dogina,* presenta por regla general menos rasgos destacables. Fonéticamente, el hecho que más sobresale son los complejos de sonidos puramente onomatopéyicos, tales como *sididi o saididi, o* las tres palabras *sididi, tatata* y *numsa,* que se encuentran en el conjuro *Kadumiyala.* Desde el punto de vista del significado, los *dogina* presentan algunos giros metafóricos interesantes, tal como la descripción del tiempo en el conjuro *Kaygagabile,* donde la diferencia de velocidad entre el mago y sus compañeros se expresa mediante una alusión al sol de la mañana y de la tarde. También se encuentran en los *dogina* algunas alusiones míticas. Indudablemente, a los ojos de los indígenas, ésta es la parte menos importante del conjuro. Con frecuencia se utiliza el mismo *dogina* con muchas fórmulas de un mismo ciclo, como ya hemos señalado. Otros conjuros carecen completamente de *dogina,* como el conjuro del Kapitunena Duku, donde el sonido onomatopéyico sustituye a todo el *dogina.* Como se ha dicho antes, la forma en que se recita este trozo es menos cuidada, con menos modulaciones melódicas y peculiaridades fonéticas.

IX. *[CONJUROS «MWASILA»: ANÁLISIS DEL «U'ULA»]*

Hasta ahora he dado un breve examen lingüístico de los conjuros de la canoa, tratando la parte inicial, *u'ula,* luego la parte central, *tapwana,* y por último, agregando unas cuantas palabras sobre el *dogina.* De forma todavía más sumaria, haré un breve examen de los conjuros *mwasila* (magia kula) citados o mencionados en este libro, empezando por los *u'ula.*

En el conjuro *Yawarwpu* (capítulo VII) tenemos el principio:

Bu'a, bu'a, bovinaygau, vinaygu;
bu'a, bu'a, bomwanaygu, mwanaygu...

Aquí se repite la palabra *bu'a* (nuez de areca) y se utiliza en forma de prefijo, *bo-,* con las raíces antitéticas —*vinay*— (hembra) y —m*wanay*— (macho) y con el sufijo —*gu*— (pronombre posesivo de primera persona).

El *Kaymwaloyo* (capítulo VII) comienza:

Gala bu'a, gala doga, gala mwayye...

Esto se dice de forma solemne, y luego sigue un juego sobre la raíz *mwase,* descrito anteriormente en la traducción libre de este conjuro.

Otro comienzo rítmico, que se recita con acento regular fuertemente marcado, se encuentra en el conjuro *Kaykakaya* (capítulo XIII):

Kaytutúna íyanâ, márabwága iyanâ...

Composiciones simétricas de palabras, con partículas prefijas aliterativas y con utilización antitética de pares de palabras se encuentran en otros muchos conjuros.

La fórmula *Talo* (capítulo XIII):

Talo, talo'udawada, uadawada
Talo, talomwaylili, mwaylili...

El conjuro *Ta'uya* (capítulo XIII):

Mwanita, mnimwanita;
Deriwa, baderideriwa;
Derima, baderiderima...

El conjuro *Ka'ubana'i* (capítulo XIII):

Mose'una Nikiniki,
Moga'ina Nikiniki...

El conjuro *Kwoygapani* (capítulo XIV):

Kwega, kweganubwa'i, nubwa'i;
Kwega, kweganuwa'i, nuwa'i;
Kwega, kweganuma'i, numa'i...

Cito aquí, sin más comentario, para mostrar las características formales fonéticas que, desde luego, en esencia, son muy similares a los ejemplos anteriormente citados y analizados.

X. *[CONJUROS «MWASILA»: EL «TAPWANA» Y EL «DOGINA»]*

Las partes centrales de los conjuros de la magia del Kula no se diferencian esencialmente, en sus características, de los *tapwana* de la magia de la canoa. En la forma, ciertas palabras clave son simples verbos que se utilizan, sin el menor cambio, en el mismo tiempo con que figuran en la narración. Así en la fórmula *Talo* (pintura roja), la pareja de verbos *ikata* («brilla») y *inamila* («resplandece») se utilizan con varios sustantivos que nombran las partes de la cabeza humana. Las palabras clave del *Kayikuna Tabuyo* (capítulo XIII) también son gramaticalmente

sencillas: *buribwari, kuvakaku kuvakipusa* («halcón pescador, cae sobre tu presa, atrápala»), apareciendo los verbos en segunda persona del tiempo narrativo.

En otros casos encontramos palabras clave transformadas por reduplicaciones, mediante combinación de elementos o afijos agregados. En el conjuro *Yawarapu* (capítulo VII), la pareja *boraytupa, badederuma,* repetida como expresión clave, es un compuesto que no he logrado analizar del todo, aunque el consenso de mis informantes me permitió una traducción aproximada: «Navegación rápida, abundante botín». En el conjuro *Gebobo* (capítulo VII), la expresión *tutube tubeyama* es un juego con la raíz *tubwo,* que por lo general se utiliza de forma verbal y significa «tener la apariencia», «ser bien parecido». En el conjuro *Ta'uya* (capítulo XIII) existe la reduplicación *munumweynise* de la raíz *mwana o mwayna,* que expresa el «prurito» o «estado de excitación». En el *ka'ubanai,* la primera expresión clave, *ida dabara,* es una pareja arcaica o dialectal (la raíz es *dabara* e *ida* sólo es una adición fonética), que significa «disminuir». Las otras expresiones clave, *«ka'ukwa yaruyaru», «ka'ukwa mwasara», «ka'ukwa mwasara baremwasemwasara»,* tienen todas la parte central reduplicada de forma irregular, y en la última expresión se repite y transforma. La última fórmula *mwasila* (magia kula) dada en el capítulo XIV tiene una pareja de expresiones que se utilizan como frase clave: *kwoygapani, pani; kwoyga'ulu, ulu.* La palabra *kwega,* una variedad de betel, se utiliza en forma modificada como prefijo y de forma compuesta con los verbos *pani* (seduce) y *ulu* (enreda).

Ya he dicho antes que las partes finales de esta clase de conjuros son mucho menos variables que las iniciales y centrales de las fórmulas. Dentro del mismo ciclo o sistema, suele ocurrir que el *dogina* varíe poco y un individuo acostumbra a utilizar el mismo con todos sus conjuros. El ejemplo que se ha dado con el texto del *sulumwoya* será, por tanto, suficiente para mostrar las diversas características de esta parte del conjuro *mwasila* y no hace falta decir más.

XI. *[CONJUROS «KAYGA'U»]*

Un rápido examen de los caracteres fonéticos de los conjuros *kayga'u* (capítulo XI) será suficiente y, para hacerlo, nos limitaremos a los *tapwana.* La palabra *gwa'u o ga'u* significa «bruma» o «niebla»; utilizada de forma verbal, con el significado de «hacer niebla» o «envolver en niebla», adopta siempre la forma *ga'u.* En la parte central de algunas de las fórmulas de esta clase, esta palabra, fonéticamente muy expresiva, se utiliza con gran efecto sonoro. Por ejemplo, en el conjuro *Giyorokaywa* número 1, las

palabras clave son *aga'u* (envuelvo en niebla), *aga'usulu* (envuelvo en niebla, induzco al error) y *aga'uboda* (envuelvo en niebla, cierro). Dichas lentas y sonoramente al principio del *tapwana,* y luego de forma rápida e insistente, estas palabras producen un verdadero efecto «mágico»: es decir, en lo que respecta a las impresiones subjetivas del oyente. Aún más impresionante y onomatopéyica es la frase que se utiliza como expresión clave en el *Giyotanawa* número 2:

¡Ga'u, yaga'u, yagaga'u, yaga'u, bode, bodegu!

Esta frase, dando a las vocales todo el valor del italiano, como lo tienen en la pronunciación melanesia, sin duda produce un gran efecto sonoro; muy al caso, pues éste es el conjuro dramático que se recita al viento en la *waga* en trance de hundirse, el último esfuerzo del mago por cegar y descarriar a las *mulukwausi.* El prefijo explicativo *ya-* se utiliza aquí con una expresión nominal, *yaga'u,* que se ha traducido por «niebla creciente»; la reduplicación *yagaga'u* la he vertido por «niebla envolvente». En este ejemplo puede verse cuán débil es el equivalente posible de las frases mágicas en que los significados fonéticos u onomatopéyicos tienen gran importancia.

Los demás conjuros tienen palabras clave mucho menos inspiradas. El *Giyotanawa* número 2 utiliza la palabra *atumboda,* traducida por «empujo», «cierro», que literalmente vierte los significados de los verbos *tum,* «empujar», y *boda,* «cerrar». El *Giyorokaywa* número 2 tiene palabras clave algo arcaicas que se recitan en forma de pareja: *apeyra yauredi,* «me levanto», «escapo», y la expresión gramaticalmente incorrecta *suluya,* «inducir al error».

La parte principal del conjuro *Kaytaria,* en el cual se le solicita al benevolente pez que rescate al grupo naufragado, tiene por frase clave *bigabaygu suyusayu:* «el pez *suyusayu* me levantará». Esta expresión es notable: incluso en este conjuro que puede considerarse una invocación al animal caritativo, la petición no se hace en segunda persona. El resultado se anticipa en las palabras, demostrándose así que el conjuro actúa a través de la fuerza directa de las palabras y no mediante la llamada que dirige al animal.

XII. [*CONCLUSIONES SOBRE EL ANALISIS LINGÜISTICO DE LOS CONJUROS*]

Con esto se cierra el análisis lingüístico sobre ejemplos tomados de varios conjuros y podemos resumir, brevemente, nuestras conclusiones. La creencia en la eficacia de una fórmula

depende de las diversas peculiaridades del lenguaje en que se expresa, tanto por el sonido como por el significado. El indígena está convencido del poder misterioso e intrínseco de determinadas palabras; palabras que se consideran poderosas en sí mismas, por así decirlo; que aparecieron en el principio de los tiempos y ejercen su influencia sin ningún intermediario.

Por empezar primero con el significado de las expresiones mágicas, hemos visto que en este sentido son bastante claras y directas. La mayor parte de las palabras clave simplemente expresan la acción mágica; por ejemplo, en uno de los conjuros la palabra clave es *napuwoye,* «imparto virtud mágica (de velocidad)», o en otro, las palabras clave, «pintar de rojo de forma festiva, ponerse guirnaldas de forma festiva», simplemente describen lo que el mago está haciendo. Con mucha mayor frecuencia las expresiones principales, es decir, las palabras iniciales y las palabras clave de un conjuro se refieren a su finalidad; así, por ejemplo, cuando en la magia de la canoa aparecen palabras y frases que denotan «velocidad»; o en la magia kula, «éxito», «botín abundante», «excitación», «belleza». Todavía es más frecuente que la finalidad de la magia se afirme de forma metafórica, mediante símiles y dobles sentidos. En otras partes del conjuro, donde el significado mágico se aprisiona, no tanto en simples palabras y expresiones, sino en largos párrafos y en fraseologías explícitas, encontramos que los rasgos predominantes son: lista de nombres de antepasados; símiles y exageraciones; invocación a los espíritus de los antepasados; alusiones mitológicas; contrastes despectivos entre el recitante y sus compañeros, la mayor parte de las cuales son una anticipación de los resultados favorables que se pretenden alcanzar con el conjuro. Además, ciertas partes del conjuro contienen enumeraciones sistemáticas y meticulosas, pasando lista el recitante a las partes de la canoa, una por una; a las sucesivas etapas del viaje; a los diversos objetos preciosos y bienes kula; a las partes de la cabeza humana; a los numerosos lugares de donde se supone que provienen las brajas voladoras. Tales enumeraciones, por regla general, se esfuerzan en apurar la lista de una forma casi pedante.

Pasando a las características fonéticas, vimos que las palabras suelen usarse de forma bastante diferente a como se usan en el lenguaje habitual; y que muestran notables cambios en forma y sonido. Tales peculiaridades fonéticas son más manifiestas en las palabras principales, es decir, en las palabras clave e iniciales. A veces se cortan, más frecuentemente se les agregan adiciones, como afijos simétricos o antitéticos; o se les añaden elementos formativos en pro del sonido. Mediante estos medios se consiguen efectos de ritmo, aliteración y rima, muchas veces acentuados mediantes inflexiones del recitante. Encontramos juegos de palabras hechos con parejas simétricas de sonidos con

significados antitéticos, como *mo*- y *vi*-, o *mwana*- y *vina*-, ambas parejas con el significado de «macho» y «hembra», respectivamente; -*mugwa* (antiguo) y -*vau* (nuevo); o *ma*- (aquí) y *wa*- (allí), etc., etc. En especial encontramos el prefijo *bo,* que aporta el sentido de ritual o tabú, cuando deriva de *bomala;* o con el sentido de «rojo», «festivo», cuando deriva de *bu'a* (nuez de areca); sonidos onomatopéyicos como *sididi* o *saydidi, tatata o numsa,* que imitan los ruidos de la velocidad, el gemido del viento, el crujir de la vela, el susurrar de las hojas de pandano; *tududu,* una imitación de los truenos de la tormenta; y la frase rítmica y expresiva, aunque quizás no directamente onomatopéyica:

Ga'u, yaga'u, yagaga'u, yaga'u, bode, bodegu.

XIII. [*SUSTANCIAS UTILIZADAS EN EL CONJURO]*

Si pasamos ahora a las sustancias que se usan en las ceremonias mágicas, como soportes de la transferencia ritual del conjuro, encontramos, en la magia de la canoa, hierba lalang seca, hojas de banana secas, hojas de pandano secas, todas las cuales se emplean en la magia de la ligereza. Para quitar la pesadez de la canoa se utiliza una patata podrida; aunque en otras ocasiones la pesadez se arroja mediante un manojo de hierba lalang. Para limpiar el cuerpo de la canoa, los indígenas utilizan las hojas de dos o tres arbustos y matojos con que acostumbran a secarse después de los baños; y en otros exorcismos se valen de un palo o una antorcha. En los ritos relacionados con el ennegrecimiento de la canoa, se emplean los residuos calcinados de muchas sustancias ligeras, como hierba lalang, nidos de un pajarillo muy veloz, alas de murciélago, pericarpio de coco y brotes de una variedad extraordinariamente poco pesada de mimosa.

Resulta fácil ver que, no menos que en las palabras, los materiales que se utilizan guardan cierta relación con la finalidad de la magia, es decir, con la ligereza, con la velocidad y con el vuelo.

En la magia del Kula encontramos que se utiliza nuez de betel machacada en un mortero con cal para enrojecer las puntas de la canoa. También se le da al asociado nuez de betel previamente encantada con un conjuro de la seducción. En el *mwasila* se utilizan menta aromática hervida en aceite de coco y raíces de jengibre. La caracola y los ingredientes de los cosméticos, encantados en la playa de Sarubwoyna, al igual que el paquete *lilava,* también forman parte de estos pertrechos. Todas las sustancias que se utilizan en la magia tienen relación, o bien con la belleza y el atractivo (nuez de betel, cosméticos, menta) o bien con el

estado de excitación (caracolas, nuez de betel mascada). Por lo tanto, en este caso, la magia no se ocupa de la finalidad última —que es conseguir los objetos preciosos—, sino con los pasos intermedios, como es el hecho de resultar agradable al asociado o de ponerle en un estado de excitación que lo predisponga a hacer el Kula.

XIV. [*TEXTOS NO MÁGICOS*]

Quiero acabar este capítulo aduciendo unos cuantos textos de los informadores indígenas. En los capítulos anteriores se han puesto en boca de los nativos y citado distintas explicaciones y narraciones. Deseo mostrar ahora algunos de los textos lingüísticos de donde proceden las citas. Muchas de las expresiones las anoté tal y como ellos las iban diciendo. Cada vez que una expresión contenía un punto de importancia crucial, o un pensamiento característico, o bien si estaba claramente formulada, o cuando su significación era especialmente nebulosa y oculta, las anotaba rápidamente a mano tal como las habían dicho. Cierto número de textos, aparte de su importancia lingüística, servirán como documentos que corporicen las ideas indígenas sin agregados extraños, y también mostrarán el largo trecho que media entre las crudas explicaciones indígenas y su presentación explícita en el lenguaje de la etnografía. Lo que a primera vista más nos sorprende de estos textos es su extremada desnudez, la escasa cantidad de información que en apariencia contienen. Redactados en un estilo condensado y desarticulado, podría decirse que telegráfico, parecen carecer de casi todo lo que podría arrojar alguna luz sobre el asunto que nos ocupa. Pues carecen de encadenamiento de las ideas y contienen pocos detalles concretos y pocas generalizaciones verdaderamente valiosas. Debe recordarse, no obstante, que cualquiera que pueda ser la importancia de tales textos, no son la única fuente de información etnográfica, ni siquiera la más importante. El observador debe leerlos en el contexto de la vida tribal. Muchas de las costumbres, de los datos sociológicos que escasamente se mencionan en los textos, se han hecho familiares al etnógrafo mediante su observación personal y el estudio directo de las manifestaciones objetivas y de los datos referentes a la estructura social (véanse las observaciones metodológicas de la introducción). Por otro lado, un mayor conocimiento de los medios de expresión lingüística hace que el lenguaje mismo sea mucho más significativo para quien, no sólo sabe cómo se utiliza, sino que lo emplea él mismo. Después de todo, si los indígenas pudieran informarnos con exactitud, y de forma explícita y consistente, sobre su organización tribal, sus costumbres e ideas, el trabajo etnográ-

fico no presentaría ninguna dificultad. Por desgracia, los indígenas no pueden salirse de la atmósfera tribal y verla objetivamente, ni si pudieran contarían con los medios intelectuales y lingüísticos necesarios para expresarse. Y por tanto, el etnógrafo tiene que recoger los datos objetivos, tales como mapas, planos, genealogías, listas de propiedades, tablas de sucesión, censos de las comunidades de aldea, etc. Tiene que estudiar el comportamiento de los indígenas, hablar con ellos en toda clase de circunstancias e ir anotando sus palabras. Pero ya he tratado sobre estos aspectos metodológicos en la introducción y aquí sólo pretendo ejemplificarlos con respecto al material lingüístico que representan, directamente, algunas de las ideas indígenas sobre materias propias de la etnografía.

XV. [*TEXTO PRIMERO]*

Daré en primer lugar un texto sobre el asunto de la prioridad en la navegación que, como se describió en el capítulo IX, es un privilegio de un determinado subclán de Sinaketa. Estaba discutiendo con un excelente informador, Toybayoba, sobre las costumbres de botar las canoas y trataba, como de costumbre, de hacer que mi interlocutor concretara todo lo posible los detalles y explicara todo el proceso de los hechos. Dentro de su relato pronunció esta frase:

«Primero botan su canoa los tolobwaga; con esto se consigue que la mar esté limpia.»

Al instante percibí que me había llegado algo nuevo y dirigí a mi informador por esta vía, y conseguí el siguiente texto, frase por frase:

EL SUBCLÁN TOLABWAGA Y SUS PRIVILEGIOS EN LA NAVEGACIÓN

1	*Bikugwo,*	*ikapusi*	*siwaga*
1	Puede ser el primero	cae (se bota)	su canoa

Tolabwaga,	*boge*	*bimilakatile*	*bwarita.*
Tolabwaga,	ya	puede ser clara	mar.

2	*Igau*	*kumaydona*	*gweguya,*	*tokay*
2	Más tarde	todos	jefes,	plebeyos

siwaga	*ikapusisi*	*oluvyeki.*
su canoa	caen (se botan)	detrás.

3 *Kidama takapusi takugwo*
3 Suponiendo caemos somos primeros

bilavilidasi baloma; bitana
podrían cogernos espíritus; podríamos ir

Dobu, gala tabani bunukwa soulava.
Dobu, no encontramos cerdo collares.

4 *Makawala yuwayoulo: bikugwo isipusi*
4 Igual (liana de amarrar): él debe ser primero ellos aten

siwayugo, iga'u yakidasi.
su liana de amarrar más tarde nosotros mismos.

5 *Takeulo Dobu, gala bikugwasi*
5 Navegamos Dobu, no podrían ser primeros

Tolabwaga; okovalawa boge aywokwo.
Tolabwaga; en la orilla ya estaba acabado.

6 *Obwarita tananamse kayne isakauli*
6 En mar consideramos si corre

taytala lawaga, ikugwo.
uno su canoa, él es primero.

7 *Gala bikaraywagasi patile.*
7 No ellos podrían ordenar flota canoa.

8 *Dobu, gweguya bikugwasi,*
8 Dobu, jefes ellos podrían ser primero,

biwayse kaypatile gweguya.
ellos podrían venir allí flota canoa jefes.

9 *M'tage Tolabwaga boge aywokwo*
9 En efecto Tolabwaga ya él había acabado

sikaraywaga ovalu.
su mandato en aldea.

El subclán tolabwaga pertenece al clan lukwasisiga y actualmente vive en Kasi'etana. Sólo sobreviven un hombre y dos mujeres.

10 *Simwasila siwaga migavala, vivila*
10 Su magia kula su canoa magia suya mujer

boge	*iyousayse.*
ya	la agarran.

11	*«Datukwasi*	*boge*	*kasakaymi*
11	«Nuestra propiedad mágica	ya	nosotros te la damos

megwa	*kwaraywagasi*	*lagayle!»*
magia	tú ordenas	hoy!»

Así habrían dicho al traspasar su magia a sus descendientes varones.

Comentarios del informador

Comentando la expresión «*bitalividasi baloma*», del verso 3, mi informador dijo:

12	*«Bitavilivida»:*	*bilivalasi*	*baloma*
12	«Podrían cogernos»:	ellos podrían decir	espíritu

«Avaka	*pela*	*gala*	*ikugwo*	*Tolabwaga,*
«Qué	por	no	él es primero	Tolabwaga,

kukugwasi	*gumgweguya;*	*kayuviyuvisa*
tú eres primero	subjefes;	barrenderos del mar

Tolabwaga!»
Tolabwaga!»

13	*Tavagi*	*gaga*	*igiburuwasi*	*ninasi*	*igaga.*
13	Hacemos	mal	ellos furiosos	la mente de ellos	él mal

pela	*magisi*	*batayamata*
por	deseo de ellos	nosotros podríamos mirar

aygura.	*tokunabogwo*
él ha disminuido.	hace mucho

La traducción literal vierte palabra por palabra el significado de cada partícula y de cada raíz, según un esquema gramatical y lexicográfico concreto que se ha adoptado para este texto, al tiempo que para otros cuantos cientos más. En este lugar no puede hacerse una explicación y una justificación de los detalles lingüísticos, que serían completamente obvios para un estudioso de la lengua melanesia, quien podría, no obstante, encontrar algunos rasgos novedosos e incluso discutibles en mi traducción. Poco interés tienen todos estos detalles para el resto de los lectores. En esta traducción no he hecho ninguna distinción entre la primera persona inclusiva y exclusiva, ni entre

el dual y el plural. De los dos tiempos que se encuentran en este texto, el narrativo se ha traducido por el verbo en infinitivo, y el potencial añadiendo la palabra «podría». Entre paréntesis se señalan los significados especiales de la palabra en el contexto o se agregan algunos comentarios.

Ahora debe darse la traducción libre del texto:

TRADUCCIÓN LIBRE

1 La canoa Tolabwaga debe botarse la primera; gracias a ello el mar se limpia.
2 Luego se botan todas las canoas de los jefes y de los plebeyos.
3 Si botáramos primero nuestras canoas, los espíritus (de los antepasados) se enfurecerían con nosotros; iríamos a Dobu y no recibiríamos cerdos ni collares.
4 Lo mismo ocurre con la amarradura de la canoa; primero deben atar la liana de amarrar los tolabwaga y después nosotros.
5 En nuestro viaje a Dobu el tolabwaga no navegaría en cabeza, pues su prioridad se acaba en la playa de Sinaketa.
6 En el mar hacemos como queremos, y si la canoa de un individuo va de prisa, él sería el primero.
7 Ellos (los tolabwaga) no poseen el mando de la flota de canoas.
8 En Dobu, los jefes serían los primeros; los jefes llegarían allí a la cabeza de la flota.
9 Pero la supremacía de los tolabwaga termina aquí mismo, en la aldea.
10 La magia kula y la magia de la canoa pertenecientes al clan tolabwaga ha pasado ya a manos de sus mujeres.
11 (Éstas, hablando con sus hijos varones, dirían:) «Os daremos la magia, la herencia mágica; vosotros la gobernaréis en adelante.»
12 Cuando los espíritus se enfurecen, nos dirían: «¿Por qué no están los tolabwaga en primer lugar y vais en cabeza vosotros, jefes de menor rango? ¿No son los tolabwaga los limpiadores de la mar?»
13 Cuando lo hacemos mal, ellos (los espíritus) se enfurecen, sus intenciones son malignas, pues desean que respetemos la antigua costumbre.

XVI. *[ANALISIS DEL TEXTO PRIMERO]*

Comparando la traducción libre con la literal, es fácil darse cuenta de que se han hecho algunas adiciones, las frases se han

subordinado y coordinado mediante diversas conjunciones, de las que carece completamente el texto indígena, o bien aparecen en partículas vagas como *boge* (ya) y *m'tage* (en efecto). No puedo extenderme aquí sobre estos problemas lingüísticos, pero me parece oportuno examinar cada frase, una tras otra, y mostrar qué fue necesario agregarle, para hacerla intelegible, del bagaje de conocimientos generales sociológicos y etnográficos.

1. El significado de la palabra «cae» se determina aquí por el contexto, y la he traducido por «se bota». La partícula *boge* tiene que traducirse por «gracias a ello». Las palabras referentes a «el mar se limpia» me sugirieron, desde un primer momento, que se trataba de una costumbre antigua de carácter especial. Luego, está el nombre del subclán tolabwaga. Para entender el significado completo de la frase, es necesario darse cuenta de que este nombre aparece como el de un subclán y entonces se necesita estar muy familiarizado con la sociología indígena para poder aprehender lo que puede significar tal privilegio en manos de un subclán. Por tanto, una palabra como ésta, en primer lugar, sólo puede entenderse dentro del contexto de la frase y a partir de determinados conocimientos lingüísticos. Pero en su significación total sólo resulta intelegible dentro del contexto de la vida indígena y de su estructura social. Además, la expresión que se refiere a la limpieza del mar requiere otras precisiones, por las que yo le pregunté a mi informador y se me respondió en la frase 3.

2. Las expresiones «jefes», «plebeyos», etc., de esta frase sólo son completamente comprensibles para quien posea una definición de estas palabras en términos de la sociología indígena. De hecho, sólo el conocimiento de la supremacía habitual de los jefes permite apreciar su importancia y el carácter residual de esta costumbre, mediante la cual su importancia se ve rebajada durante algún tiempo.

3. Tenemos aquí la explicación de la oscura cláusula de la frase 1; «un mar limpio» quiere decir el buen humor de los espíritus, lo que, a su vez, significa buena suerte. Queda pendiente el problema de si hay que imaginarse a los espíritus interfiriendo o colaborando activamente. Pregunté para una nueva aclaración y se me dio en las frases 12 y 13 del texto.

4. Esta frase contiene una referencia condensada a las etapas de la construcción de la canoa anteriores a la botadura. Desde luego, para entenderla se necesita un conocimiento de todas estas actividades.

5 a 9. Se señalan los límites de los poderes del subclán tolabwaga, adjuntándose una interesante nota marginal sobre el papel de las hembras como depositarias de las tradiciones de la

matrilineal de las instituciones indígenas y las costumbres sobre la herencia y la propiedad de la magia. El exacto conocimiento de estos hechos sólo puede lograrse mediante una recolección de documentos etnográficos objetivos, tales como los datos concretos sobre verdaderas herencias, etc.

12 y 13. Aquí se explica hasta qué punto podrían enfurecerse los *baloma* y cómo se comportarían si se quebrantara la costumbre. Puede apreciarse con toda claridad que el furor de los espíritus no es más que una frase que incluye todas las fuerzas que estimulan a los indígenas a guardar las antiguas costumbres. Los *baloma* se limitarían a reprocharles el quebramiento de las antiguas normas y, entre estos indígenas, no existen ideas concretas sobre verdaderos castigos por parte de los espíritus ofendidos.

Estas consideraciones muestran de forma convincente que ningún análisis lingüístico puede descubrir el significado total de un texto, a menos que recurra a la ayuda de los pertinentes conocimientos sobre la estructura social, las costumbres y las creencias generales de una sociedad dada.

XVII. *[TEXTOS SEGUNDO Y TERCERO: ANÁLISIS]*

Todavía debe darse otro ejemplo de texto indígena, dado que éste tiene especial interés, pues arroja alguna luz sobre la fórmula del *wayugo,* anteriormente citada. Este es el texto que conseguí tratando de encontrar el significado de la palabra *bosisi'ula,* que figura al principio del mencionado conjuro. Según los dos informadores de Sinaketa, la palabra *visisi'una* se refiere a la creencia, ya descrita, de que el poseedor de un hechizo *wayugo* cae en un temblor nervioso durante el cual tiembla como una banderola de *bisila* (pandano) tiembla al viento. Luego, debe comer de forma ritual pescado cocido, y este hecho es el que se denomina *visisi'una.* Tal individuo le pediría entonces a alguien de su casa:

«Kugabu, kumaye, avisisi'una.»
«Tú cueces, tú traes, yo como de forma ritual.»

U otra persona instaría a su esposa o a su hija:

«Kugabu, kumaye, ivisisi'una.»
«Tú cueces, tú traes, él come de forma ritual.»

Además, habiéndole pedido un equivalente, mi informador dijo:

«Invisisi'una — bigabu,		*tomwaya*	*ikam.»*
«Ivisisi'una — él cuece,		viejo	él come.»

El siguiente texto contiene una definición más explícita del término, que por aquellos días me dedicaba a esclarecer y a traducir con una expresión apropiada.

EXPLICACIÓN DE LA PALABRA «VISISI'UNA»

A. Primer informador.

1	*Pela*	*isewo*	wayugo,	*itatatuva*	*wowola*
1	Porque	él aprende	*wayugo,*	él tiembla	cuerpo suyo
	matauna		*isa'u* (o *isewo)*		*wayugo.*
	este (hombre)	(quien)	él aprende		wayugo.

2	*«Nanakwa,*	*kugabu*	*kusayki*	*tomwaya*
2	«Rápido,	tú cueces	tú das	viejo (mago)
	ivisisi'una	*boge*	*itatatuva*	*kana*
	come de forma ritual	ya	él tiembla	su
	bisila,	*kana*	*wayugo.»*	
	banderola de pandano,	su	garabato *wayugo.»*	

B. Segundo informador.

3	*Tayta*	*isewo*	*bisila,*	*gala*	*bikam*
3	(Si) un (hombre)	él aprende	*bisila,*	no	él podría comer
	yena	*boge*	*itatuva*		*wowola.*
	pescado,	ya	él tiembla		cuerpo suyo.

TRADUCCIÓN LIBRE

(A.) 1. El cuerpo de un individuo que ha aprendido el conjuro *wayugo* tiembla porque él ha aprendido el conjuro. (Alguno, al verle temblar, le diría a alguno de su casa:)

2. «Rápido, cuece pescado, dáselo al viejo para que pueda comerlo de forma ritual, su banderola de pandano tiembla, su *wayugo.»*

(B.) 3. El hombre que aprende la magia *bisila* y no come pescado, temblará.

Este texto, con el breve comentario anterior y las dos versiones, puede dar una idea de la forma en que pude conseguir, de mis informadores indígenas, la definición de expresiones desco-

nocidas y a veces muy confusas, y de cómo, al hacerlo, recibía nuevas luces sobre detalles oscuros de las creencias y las costumbres.

También será interesante aportar otro texto referente a la costumbre del *gwara.* En el capítulo XIV he dado una definición indígena de esta costumbre y de la recepción que se dispensa a los trobriandeses en Dobu cuando existe allí un tabú sobre las palmeras. La explicación se basaba en el texto siguiente y en otras cuantas notas más.

«GWARA» EN DOBU Y LA MAGIA «KA'UBANA'I»

1	*Tama*	*Dobu,*	*ikarigava'u- gwara:*	*bu'a*
1	Vamos (a)	Dobu,	él muere recient*e-gwara:*	areca

bilalava	*usi*	*bimwanogu,*	*nuya*
él dejaría madurar	banana	él dejaría madurar	coco

bibayse	*ka'i*	*kayketoki*
ellos podrían pinchar	palo	palito.

2	*Gala*	*kaubana'i,*	*takakola:*	*ikawoyse*
2	No	kaubana'i.	nosotros tenemos miedo	ellos cogen (se ponen)

bowa	*kayyala,*	*kema;*	*isisuse*
pinturas de guerra	lanza,	hacha;	se sientan

biginayda.
podrían mirarnos.

3	*Batana*	*ovalu*	*tasakaulo,*	*gala*	*tanouno*
3	Vamos	en aldea	corremos.	no	paseamos

batawa	*tamwoyne*	*bu'a.*
podríamos llegar	trepamos	areca.

4	*Idou:*	*«E!*	*Gala*	*bukumwoyne*	*bu'a.»*
4	Él grita	«¡Eh!	No	puedes trepar	areca.»

5	*Bogwe*	*ika'u*	*kayyala,*	*mwada*
5	Ya	*él* coge	lanza,	quizás

biwoyda.
él podría golpearnos.

6	*Tapula*	*nayya*
6	Escupimos de forma ritual	raíz de jengibre silvestre

ka'ubana'i:
ka'ubana'i:

ika'ita	*ima,*	*igigila*	*iluwaymo*
él vuelve	él viene	él ríe,	él tira

kayyala,	*kema.*
lanza,	hacha.

7	*Tapula*	*valu*	*kumaydona,*	*boge*
7	Escupimos de forma ritual	aldea	toda,	ya

ninasi	*ilukwaydasi:*	*itamwa'u*
de la mente de ellos,	nos dicen:	él desaparece

8	*«Bweyna,*	*kumwoynasi*	*kami*	*bu'a,*	*nuya,*
8	«Bueno,	trepáis	vuestra	areca	coco (palmeras)

kami	*usi*	*kuta'isi.»*
vuestra	banana	cortáis.»

Como comentario añadió:

9	*Gala*	*ikarige*	*veyola*	*ninasi*	*bweyna.*
9	No	muere	su pariente,	la mente de ellos	bien.

10	*Vivila*	*kayyala*	*ikawo,*	*pela*	*tokamsita'u.*
10	Mujer	su lanza	ella coge	porque	caníbales.

TRADUCCIÓN LIBRE

1 Llegamos a Dobu, (allí) alguien ha muerto recientemente -hay un *gwara:* la nuez de areca madurará, las bananas madurarán, ellos pincharán los cocos en pequeños palos.
2 Si no se ha hecho el encanto *ka'ubana'i,* tenemos miedo: ellos (o sea los dobueses) llevan las pinturas de guerra, cogen la lanza y el hacha, se sientan (esperando) y nos miran.
3 Entramos en la aldea corriendo, no paseando; llegamos a a la palmera de areca y trepamos.
4 Él (el dobués) grita: «¡No trepes a la palmera de areca!»
5 Ya coge la lanza, como para golpearnos.
6 Escupimos alrededor, de forma ritual, raíces de jengibre silvestre encantado con el conjuro *ka'ubana'i;* él se vuelve, vienen hacia nosotros, ríe, tira la lanza y el hacha.
7 Escupimos de forma ritual por toda la aldea, ya sus intenciones se desvanecen y nos dicen:
8 «Bueno, subid a la palmera de areca y a vuestro cocotero, cortad vuestras bananas.»

9 Si no ha muerto ningún pariente sus intenciones son buenas.
10 Una mujer también cogería una lanza, pues ellos (los dobueses) son caníbales.

Estos tres textos bastarán para dar una idea del método a seguir con los materiales lingüísticos y del valor documental de las opiniones indígenas recogidas a viva voz. También aclararán lo anteriormente dicho de que el conocimiento funcional de la lengua indígena, por un lado, y la familiaridad con su organización social y su vida tribal, por otro, son condiciones indispensables para entender toda la significación de estos textos.

XIX. El Kula interior

I. *[LA DECADENCIA DEL PODER DE LOS JEFES]*

Tras la larga disgresión sobre la magia, podemos volver otra vez a la descripción del Kula. Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de uno de sus aspectos, las expediciones marítimas entre Sinaketa y Dobu y la visita de devolución. Pero al ocuparnos de esta típica escena, hemos recogido un cuadro del conjunto del Kula e, incidentalmente, hemos aprendido todos los aspectos esenciales básicos del intercambio, la magia, la mitología y otros asuntos marginales. Resta ahora dar los toques finales al cuadro general, es decir, agregar unas cuantas palabras, primero sobre la forma en que se desenvuelve dentro de un distrito, y a continuación seguir los intercambios que tienen lugar en el resto del anillo. Al intercambio que se produce dentro de cada comunidad kula lo hemos denominado «Kula interior». Este es un aspecto del tema que yo sólo conozco, por experiencia personal, sobre las Trobriand. Por tanto, todo lo que se diga en este capítulo debe entenderse, sobre todo, como referido a este sector del anillo. Sin embargo, dándose el caso de que Boyowa es, con mucho, el mayor y el más poblado territorio de toda la zona del Kula, resulta evidente que, al ocuparnos del intercambio interior de esta isla, lo hacemos del problema en su versión más desarrollada y típica.

Ya se ha mencionado anteriormente, en el capítulo XVI, que en abril de 1918 To'uluwa vino a Sinaketa a propósito de la visita *uvalaku* de los dobueses. To'uluwa es el actual jefe de Omarakana, de hecho el último jefe de Kiriwina, pues cuando muera nadie le sucederá. Su autoridad ha sido arruinada por la interferencia de los agentes del Gobierno y por la actividad de la obra misionera. El poder del jefe de las Trobriand se sostiene, fundamentalmente, gracias a su riqueza, y él ha sabido mantenerla en un nivel elevado mediante la institución de la poligamia. Ahora, cuando le está prohibido adquirir más esposas, aunque puede mantener a las antiguas; y cuando a su sucesor no se le permitirá continuar esta inmemorial costumbre de la poligamia que ha venido practicando su dinastía, el poder del jefe carece de cimientos y en gran medida se ha derrumbado.

Debe añadirse que esta interferencia, impuesta por razones incomprensibles, a menos que se trate de la utilización excesivamente provinciana y estrecha de miras de nuestro sentido de la moralidad y de las formas, carece de bases legales en que apoyarse a partir del régimen de la colonia, y no tienen justifi-

cación formal ni tampoco la justifican los resultados a que puede conducir. De hecho, minar la autoridad establecida desde antiguo y los usos y costumbres tribales, por un lado, tiende a desmoralizar completamente a los indígenas y a hacerlos refractarios a cualquier ley o gobierno, mientras que, por otro lado, destruyendo toda la estructura tribal, se les priva de muchas de sus diversiones más apreciadas, de sus formas de alegrarse la vida y de sus placeres sociales. Ahora bien, si se hace que la vida pierda su atractivo para una persona, sea salvaje o civilizada, se le corta la raíz de la vitalidad. La rápida extinción de las poblaciones indígenas, estoy profundamente convencido, se debe más bien a la interferencia gratuita en sus placeres y ocupaciones normales, a la corrupción de su alegría de vivir tal como ellos la entendían, que a cualquier otra causa. En las Trobriand, por ejemplo, el jefe siempre había sido el organizador de todas las grandes festividades tribales. Recibía grandes contribuciones de los plebeyos, mediantes diversas obligaciones legales (véase cap. VI, apart. VI), pero empleaba toda su riqueza en los grandes repartos ceremoniales, de regalos en las festividades, de alimentos a los participantes en las danzas, en los deportes y en las diversiones. Estos eran los placeres en que los indígenas encontraban verdadero deleite y los que en gran medida les daban sentido a sus vidas. Hoy en día todas estas ocupaciones se han descuidado en gran medida, debido a la falta de concentración de riqueza y poder en manos del jefe. Ni puede financiar los grandes pasatiempos de antes ni tiene la bastante influencia para impulsarlos y ponerlos en marcha. Tras su muerte las cosas serán peor todavía. Hay razones para temer, e incluso los indígenas hacen constar sus temores, que en una o dos generaciones el Kula se desmonte por completo.

Es un hecho ampliamente sabido que la resistencia y salud de los indígenas depende de la autosugestión incluso más que en nuestro caso, aunque los últimos descubrimientos de la psicoterapia parecen señalar que, hasta el momento, la medicina ha subvalorado en buena medida la importancia de este factor. Incluso los antiguos observadores etnográficos, y quizá más de la Polinesia que cualesquiera otros, habían informado sobre casos claros e indiscutibles en los cuales la pérdida del interés por la vida y la decisión de morir produjo la muerte sin ningún otro motivo. Mi experiencia personal, aunque no puedo citar ningún caso demasiado llamativo, corrobora completamente toda esta clase de observaciones. Por lo tanto, no hace falta salirse del campo de los hechos para sostener que la pérdida general del interés por la vida, que liga a los miembros de una comunidad a la existencia, provocará una renuncia radical al deseo de vivir y, como consecuencia, los convertirá en víctimas fáciles de cualquier enfermedad, así como debilitará su multiplicación y reproducción.

Una inteligente administración de los indígenas trataría, por un lado, de gobernarlos *a través* del jefe, utilizando su autoridad en la ley, los usos y las costumbres antiguos; por otro lado, trataría de mantener todo lo que hace, para los indígenas, que la vida merezca la pena vivirse, pues ésta es la más preciosa herencia que han recibido de las épocas pasadas y sería un completo error tratar de sustituir los centros de interés perdidos por otros nuevos. Es fácil pasar los propios vicios a un individuo de una raza y una cultura diferentes; pero nada es tan difícil de impartir como un auténtico interés por los juegos y diversiones de otro pueblo. Incluso en las naciones europeas, las diversiones tradicionales constituyen el último bastión de las peculiaridades nacionales, y una cultura y una raza no puede sobrevivir sin diversiones ni entretenimientos. En realidad, la imposición de la pesada y aplastante maquinaria de la legislación y la moral europeas, con sus diversas sanciones, simplemente destruye toda la compleja estructura de la autoridad tribal, erradicando tanto lo bueno como lo malo, y no deja sino la anarquía, la confusión y la aversión.[1]

1. Un ejemplo de esta lamentable actitud de interferir la encontramos incluso en un libro escrito por un misionero muy informado e instruido, *In Far New Guinea,* de Henry Newton. Al descubrir las fiestas y danzas de los nativos, admite que son necesidades de la vida tribal: «En conjunto, las fiestas y las danzas son buenas; provocan la excitación y el relajo de los jóvenes y rompen la monotonía de la vida.» Él mismo nos cuenta que «llega un momento en que los ancianos hacen cesar la danza. Empiezan a refunfuñar porque los huertos están abandonados y quieren saber si la danza dará alimentos a la gente, así que se da la orden de colgar los tambores y de que la gente se ponga a trabajar». Pero a despecho de haber reconocido esta autoridad tribal y natural, a despecho de que en realidad admite los puntos de vista que hemos emitido en nuestro texto, Newton no puede reprimirse de decir: «No obstante, con seriedad, para beneficio de las propias gentes, sería conveniente que pudiera haber alguna reglamentación y que no se permitiera la danza después de la media noche, pues mientras dura no se hace ninguna otra cosa. Los huertos se estropean y se ayudaría a los nativos para que aprendieran a autocontenerse y fortalecieran su carácter si se regulara la danza.» Sigue admitiendo, con absoluto candor, que sería difícil obligar a cumplir tales normas porque «a la mentalidad indígena le parecería que el motivo de tales reglamentaciones sería la comodidad del hombre blanco y no el beneficio de los indígenas». ¡Y me temo que también para mi mentalidad!

La siguiente cita de una reciente obra científica publicada por Oxford Press —*The Northern d'Entrecasteaux,* de D. Jenness y el reverendo A. Ballantyne 1920— también ejemplifica este proceder peligroso y desconsiderado con la única autoridad que actualmente une a los indígenas, la única disciplina en que confían: la de su propia tradición tribal. A los parientes de un miembro de una iglesia, al morir éste, se les «aconsejó que dejaran de lado las normas mis rigurosas del duelo» y, en vez de ordenarles que «respetaran todos los detalles de sus viejos ritos consagrados por el tiempo», se les recomendó que en adelante suprimieran «los que no tenían sentido». Resulta extraño encontrarse con que un etnólogo preparado confiese que los antiguos ritos consagrados por el tiempo no tienen sentido. Y uno podría sentirse tentado a preguntar: ¿para quiénes no tienen sentido estas costumbres, para los indígenas o para quienes escribieron el citado pasaje?

El siguiente caso es todavía más significativo. Se suponía que un diligente indígena de una aldea del interior tenía escondida en su choza una olla mágica,

Con una mera sombra de su antigua autoridad, por tanto, el pobre anciano To'uluwa llegó a Sinaketa acompañado de un puñado de servidores. Todavía conserva todas las reglas estrictas y las costosas obligaciones que recaían sobre su alta posición en los viejos tiempos. Así, no puede tomar de los muchísimos alimentos que se consideran sucios para los miembros del subclán tabalu. Ni siquiera puede tocar ninguno de los objetos contaminados por el contacto con alimentos sucios; no puede comer en los platos ni beber en los vasos que hayan utilizado antes otras personas. Cuando va a Sinaketa, por ejemplo, donde ni siquiera los jefes más altos guardan los tabús, mantiene una dieta casi de hambre; sólo puede tomar los alimentos que ha traído de su propia aldea o beber y comer cocos verdes. De los honores que se le deben por su rango, pocos se respetan. Antaño, al acercarse a una aldea, primero llegaba un mensajero y gritaba «O *Guya'u»*, con lo que todo el mundo se preparaba y los plebeyos se arrojaban al suelo, el dirigente se ponía en cuclillas y los notables doblaban la cabeza. Incluso ahora, ningún plebeyo de las Trobriand permanece erecto en presencia de To'uluwa. Pero él ya no anuncia su llegada de esta forma escandalosa y soberbia, y toma sus cumplidos cuando se los hacen, sin exigirlos con ninguna muestra de autoridad.

II. *[LA DIVISIÓN EN «COMUNIDADES KULA»]*

En aquella ocasión, en Sinaketa, volvía a encontrarlo después de unos dos años de intervalo desde la época en que yo había vivido como vecino suyo en Omarakana durante unos ocho meses, mi tienda montada junto a la *lisiga* (morada del jefe). Le encontré cambiado y envejecido, la alta figura más doblada, la gran cara, con su expresión mitad de benevolencia y mitad de malicia, arrugada y ensombrecida. Tenía algunas quejas sobre

«la dueña absoluta de los vientos, la lluvia y el sol», una olla que «procedía de tiempos inmemorables» y que, según algunos indígenas, «existía desde el mismo principio de los tiempos». Según los autores, el propietario de la vasija solía descender a los indígenas de la costa y «exigir tributos», amenazándolos con los poderes mágicos de la olla si se los negaban. Algunos indígenas de la costa fueron a ver al misionero y le pidieron que interviniera o bien solicitara que lo hiciese el juez. Convinieron que todos irían con el misionero y confiscarían la olla. Pero el día convenido «sólo se presentó un individuo». Además, cuando el misionero se puso en camino los indígenas no le dejaron pasar y sólo ante la amenaza de que el juez los castigaría se les obligó a abandonar temporalmente la aldea y de este modo permitirle que confiscara la vasija. Pocos días más tarde el misionero tomó posesión de la vasija y la rompió. Los autores continúan diciendo que, después de este incidente, «todo el mundo estuvo contento y feliz»; excepto, podría añadirse, los indígenas y quienes vieran que tal comportamiento conducía a la rápida destrucción de la cultura indígena y, en último término, a la desintegración de la raza.

el trato descuidado que había recibido en Sinaketa, donde no le habían entregado ningún collar, aunque hacía pocos días que los de Sinaketa se habían traído de Kiriwina más de 150 pares de brazaletes. En realidad, el cambio relativo de posiciones entre él y los jefes de Sinaketa es un asunto de constante irritación para el anciano jefe. Todos los indígenas de la costa y especialmente el dirigente de Sinaketa se han hecho muy ricos a consecuencia de la aparición de la industria de las perlas, en la cual los hombres blancos pagan sus servicios con tabaco, nuez de betel y *vaygu'a.* Pero To'uluwa, arruinado por la influencia de de los blancos, no saca nada de la pesca de perlas y, en comparación con sus inferiores de Sinaketa, es un indigente. Así, después de uno o dos días en Sinaketa, muy disgustado y jurando que nunca más volvería, regresó a Omarakana, su lugar de residencia, y allí le seguiremos.

Pues Omarakana sigue siendo el centro del Kula interior de las Trobriand y, en algunos aspectos, sigue siendo uno de los lugares más importantes del anillo. Probablemente, es la única localidad donde el Kula está, o siempre lo estuvo en alguna medida, concentrado en manos de un individuo y también es la capital del importante distrito de Kiriwina, que domina todo el Kula interior del Norte de las Trobriand y une la isla de Kitava con las islas occidentales de Kuyleula y Kuyawa. También es un eslabón importante entre Kitava y Sinaketa, aunque entre estos dos últimos lugares existen otros medios de comunicación de menor importancia, como en seguida veremos.

Anteriormente, en el capítulo III, en la definición de las principales características del Kula, vimos que la población del anillo podía dividirse en lo que denominamos *comunidades* kula. Estas divisiones, como se recordará, se distinguían por el hecho de que cada una de ellas hacía expediciones marítimas por su propia cuenta. Por ejemplo, los de Sinaketa, como vimos, hacían sus viajes a Dobu en bloque, y aunque los de Vakuta podían ir con ellos al mismo tiempo, las dos flotas navegaban y actuaban como unidades independientes. Igualmente, todo el distrito de Kiriwina navegaba hacia el este, a Kitava, como una flota. Pero nunca podía formar parte de ella una canoa de Sinaketa. Otra característica que distingue a las comunidades kula es que los máximos límites de asociación son los mismos para todos sus miembros. Así, por ejemplo, un individuo de cualquiera de las aldeas de Kiriwina, suponiendo que participe en el Kula, puede tener asociados en cualquier lugar comprendido en los límites del distrito de Sinaketa, por el sur, y cualquiera de las aldeas de la isla de Kitava por el este. Pero más allá ningún individuo de Kiriwina, ni siquiera To'uluwa mismo puede establecer una asociación kula. Además, hay ciertas diferencias sobre la forma de llevar a cabo la transacción kula dentro, por un lado, de

una comunidad y, por otro, entre los miembros de comunidades kula distintas.

Kiriwina es una de tales comunidades kula, y Sinaketa es otra. Sin embargo no están separadas por el mar, y el estilo de intercambio, cuando tiene lugar entré dos comunidades kula situadas en el mismo distrito, difiere también del Kula marítimo. Por tanto, nuestra primera tarea será señalar claramente las diferencias entre:

1. Las transacciones kula que tienen lugar entre dos distritos a través del mar.
2. El Kula entre dos «comunidades» distintas pero contiguas.
3. Las transacciones dentro de una «comunidad kula».

Los hechos relativos al primer caso se han descrito con extensión y bastará señalar en qué difiere el segundo tipo del primero. Obviamente, cuando dos distritos de la misma isla, cual son Kiriwina y Sinaketa, hacen intercambios, no hay navegación marítima, ni preparación de las canoas, ni botadura, ni *kabigidoya.* A veces una comunidad organiza una gran expedición colectiva y se vuelve con un gran botín de *vaygu'a.* Como ejemplo de este caso podemos mencionar la visita que hicieron los de Sinaketa a Kiriwina a finales de marzo de 1918, en la cual se llevaron gran número de *mwali,* preparándose de esta forma para la visita *uvalaku* de los dobueses. Cuando tales visitas importantes tienen lugar desde un distrito de las Trobriand a otro, se celebran algunas de las magias kula, pero, obviamente, no todas, pues no hay paquete *lilava* que preparar, puesto que no se lleva a cabo ningún comercio; ni hay peligrosos caníbales susceptibles de hacer dóciles mediante el rito *ka'ubana'i,* puesto que los huéspedes son, y siempre han sido, amistosos vecinos. Pero algunas de las magias de la belleza y la fórmula de la seducción sobre la nuez de betel sí que se recitan para conseguir tantos objetos preciosos como sea posible. En tales grandes visitas entre distritos vecinos no existe nada equivalente a los *uvalaku,* aunque yo creo que sólo tienen lugar en relación con alguna visita *uvalaku* procedente de otra parte del anillo y que llega a uno de los dos distritos, como sucedía en el ejemplo citado, es decir, en la visita de los de Sinaketa a Kiriwina (capítulo XVI). Por supuesto, en tales expediciones no hay comercio subsidiario, pues muy poco hay que pueda intercambiarse entre Sinaketa y Kiriwina, y cuando lo hay se realiza de forma independiente y regular a lo largo de todo el año. La asociación entre las personas de estas dos comunidades kula es muy parecida a la que se produce dentro de cada una de ellas. Ocurre entre personas que hablan la misma lengua y tienen las mismas costumbres e instituciones, estando muchos de ellos unidos por verdaderos lazos de parentesco consanguíneo o político. Pues, como se ha mencionado con anterioridad, es frecuente que se produzcan matrimonios entre Sinaketa y Kiriwina, especialmente entre

individuos de alto rango. Lo normal en tales casos es que un individuo de Sinaketa se case con una mujer de Kiriwina.

III. *[EL KULA DENTRO Y FUERA DE UNA «COMUNIDAD»]*

Pasemos ahora a la comparación entre las categorías 2 y 3, es decir, entre el Kula de dos «comunidades kula» contiguas y el Kula que tiene lugar dentro de una de ellas. En primer lugar, en el Kula interior dentro de una sola comunidad nunca tienen lugar grandes transacciones. La circulación de los *vaygu'a* se produce mediante intercambios individuales, en épocas más frecuentes, o sea, cuando quiera que ha regresado una expedición marítima cargada con muchos objetos preciosos; en otras épocas se hacen de forma muy aislada. En este tipo de Kula no se celebra ninguna magia y, aunque existen ciertas ceremonias que acompañan cada regalo, no hay grandes aglomeraciones públicas. Una descripción concreta de un caso real servirá para dejar más claras estas afirmaciones generales.

Durante los ocho meses que estuve en Omarakana entre 1915 y 1916, tuve oportunidad de presenciar numerosos casos de Kula interior, pues había un constante ir y venir entre Kiriwina y Kitava, y cada entrada de brazaletes procedentes del Este daba lugar a que se produjeran una serie de intercambios. En el mes de noviembre, To'uluwa fue con su canoa en una pequeña expedición, a través del mar, a Kitava y se trajo un buen botín de *mwali* (brazaletes). Llegó por la tarde a la playa de Kaulukuba y por la aldea se extendió la noticia de que a la mañana siguiente se presentaría con sus trofeos. Por la mañana, los toques de la caracola, oídos desde la lejanía, anunciaron la proximidad del grupo que regresaba, y pronto, precedido de uno de sus pequeños que llevaba la caracola, hizo su aparición To'uluwa seguido de su séquito. Cada individuo llevaba los pocos pares que había conseguido, mientras que la parte del jefe se llevaba en un palo, colgando en una ristra.

Las gentes de la aldea se sentaron frente a sus chozas y, siguiendo la costumbre indígena, ningún grupo especial se dirigió al encuentro del jefe ni tampoco presentaban ningún signo exterior dé excitación. El jefe se dirigió derecho a una de sus *bulaviyaka*, o sea, a la casa de una de sus esposas, y se sentó en la plataforma de la fachada, esperando que le trajeran algo de comer. Este habría sido el sitio donde se hubiera sentado caso de desear tener una charla doméstica con algunos de sus hijos y esposas. Caso de haber habido extranjeros, los hubiera recibido en el lugar de las recepciones oficiales, delante de su *lisiga,* la inmensamente grande y alta casa del jefe, colocada en la hilera interior de los almacenes de ñame y orientada hacia la

plaza principal, el *baku.* En esta ocasión fue a la choza de Kadamwasila, su esposa favorita, madre de cuatro hijos y una hija. Ahora es bastante vieja, pero fue la primera mujer con que se casó To'uluwa, es decir, la primera no heredada, y existe un inconfundible apego y afecto entre ellos, incluso ahora. Aunque el jefe tiene varias mujeres más jóvenes y algunas verdaderamente bien parecidas, generalmente se le encuentra charlando y comiendo con Kadamwasila. También tiene algunas esposas más viejas que, siguiendo la costumbre, ha heredado de su predecesor, en este caso, su hermano mayor. La mayor de ellas, Bokuyoba, la decana del cuerpo de esposas del jefe, ha sido heredada dos veces; ahora es una fuente de ingresos —pues su pariente varón tiene que aprovisionar al jefe de ñames— y un objeto de veneración: ahora incluso está dispensada de la obligación de guisar la comida del jefe.

To'uluwa se sentó, comió y charló sobre su viaje conmigo y algunos de los ancianos de la aldea que nos reunimos a su alrededor. Habló de la cantidad de *mwali* que actualmente había en Kitava, nos dijo de quién y cómo había obtenido los que en aquel momento estábamos contemplando, llamando por sus nombres a los más importantes y sacando a colación fragmentos de sus historias. Comentó el estado de los huertos de Kitava, que en un sentido, en la producción de ñames grandes (*kuvi*), son la admiración de todos los distritos de alrededor. Habló también de los futuros preparativos kula, de las expediciones procedentes del Este que llegarían a Kiriwina y de sus propios desplazamientos que tenía planeados.

La tarde del mismo día comenzó a reunirse gente de otros poblados, en parte para oír noticias de la expedición del jefe, en parte con objeto de ver qué podían sacarle para ellos. Los dirigentes de las aldeas vasallas se sentaron en grupo alrededor del jefe, que ahora se había trasladado al lugar de las recepciones oficiales, delante de su *lisiga.* Su séquito, en compañía de sus hombres de confianza y otros habitantes de Omarakana, se desperdigaba por el *baku* (plaza central) conversando. La charla de todos los grupos tenía el mismo tema y no se diferenciaba mucho de la conversación del jefe que yo había oído a su llegada. Se pasaban, admiraban y nombraban por su nombre los brazaletes recién adquiridos, y se describía la forma en que habían sido conseguidos.

Al día siguiente, muchos hombres de las aldeas del oeste de Omarakana llevaron *soulava* (collares de conchas de espóndilo) y se los ofrecieron a To'uluwa de forma ceremonial. Todos eran *vaga* (regalos de apertura iniciales), por los que los dadores esperaban recibir sus *yotile* (regalos de correspondencia) de inmediato, procedente de las provisiones de *mwali.* En este caso vemos la influencia de la jefatura en las relaciones entre asociados kula. En el Kula interior de Kiriwina todos los regalos

se le llevan a To'uluwa, quien nunca tiene que ir a buscarlos ni llevar sus presentes. Además, el regalo inicial *(vaga)* siempre se le da y él no lo hace nunca; por tanto sus regalos son, invariablemente, *y otile.* De manera que a veces el jefe debe un regalo Kula a un plebeyo, pero nunca un plebeyo debe un regalo a un jefe. La diferencia entre las normas que rigen aquí y las de una expedición marítima *uvalaku* está clara: en una expedición marítima competitiva, el grupo visitante nunca transporta objetos preciosos para intercambiarlos, sino que únicamente recibe regalos y se vuelve con ellos; en el Kula interior el factor determinante es la posición social relativa de los dos asociados. El hombre de rango inferior lleva los regalos al de rango superior y también debe iniciar el intercambio.

El siguiente texto está tomado literalmente de mis notas redactadas en Omarakana el 13 de noviembre de 1915: «Esta mañana el dirigente de Wagaluma trajo un *bagido'u* (collar de calidad). A la entrada de la aldea (de Omarakana) se detuvieron (los de la expedición), tocaron la caracola y se pusieron en fila. Entonces, el que tocaba la caracola se puso en cabeza, el hombre de mayor rango tomó el palo con el *bagido'u* y un muchacho llevaba el pesado pendiente de madera en un *kaboma* (plato de madera).» Esto requiere una explicación. La forma ceremonial de transportar los collares de concha de espóndilo es sujetándolos por ambos extremos a un palo, de manera que el collar cuelgue con el pendiente en el punto más bajo. En el caso de los collares muy grandes y hermosos, en el cual el pendiente es adecuadamente grande y pesado, mientras que el verdadero collar es fino y delicado, el pendiente tiene que sacarse y llevarse por separado. Resumiendo la narración: «El dirigente se aproximó a To'uluwa y le dijo: *"Agukuleya, ikanawo; lagayla lamaye; yoku kayne gala mwali."* Dicho esto clavó el palo en la techumbre de la vivienda del jefe.» Las palabras literalmente significan: «Mi *kuleya* (sobras de comida), tómalo; lo traje hoy; ¿no tienes tal vez ningún brazalete?» La expresión «sobras de comida» aplicada al regalo era un término despectivo, indicando algo de desecho o que no se desea. Por tanto está despreciando su regalo de forma irónica y, al mismo tiempo, dando a entender que todavía posee muchas riquezas. Mediante esto, de forma oblicua, se jacta de sus propias riquezas y, con la última frase, expresando su duda sobre si To'uluwa tiene brazaletes, lanza una mofa al jefe. En esta ocasión el regalo se devolvió inmediatamente en forma de un hermoso par de brazaletes.

Fue en esta misma ocasión cuando tuvo lugar el pequeño intercambio entre dos de las esposas del jefe mencionado en el capítulo XI, apartado II, párrafo 4, y se celebraron otro par de actos de Kula doméstico: un hijo de To'uluwa ofreció a éste un collar y recibió luego un par de brazaletes. Otras muchas transacciones tuvieron lugar en aquellos dos días o así; el sonido

de la caracola se oía por todas partes, pues se tocaban primero en la aldea de donde partía el individuo, luego por el camino, después a la entrada en Omarakana y, por último, en el momento de la entrega. Además, al cabo de algún tiempo otro trompetazo anuncia el regalo de devolución de To'uluwa, y los sonidos alejándose señalan las etapas del viaje de regreso de la expedición. To'uluwa nunca recibe un regalo con sus propias manos; siempre se le cuelga en su casa o en la plataforma y luego alguien de la casa se hace cargo de él; pero los plebeyos reciben ellos mismos los brazaletes de manos del jefe. Hubo mucha animación y movimiento en la aldea durante esta época en que se concentran los intercambios; los grupos venían y se iban con los *vaygu'a*, otros se presentaban como meros espectadores, y el lugar estaba siempre lleno de una multitud curiosa. Los suaves sonidos de la caracola, tan característicos de cualquier lugar de los mares del Sur, daban un sabor especial a la atmósfera festiva y ceremonial de aquellos días.

No todos los brazaletes traídos de Kitava se entregaron inmediatamente. Algunos se guardaron para un Kula futuro; o para ser dados en alguna futura ocasión especial, como cuando tiene que pasarse un regalo dentro de alguna ceremonia. En el Kula interior siempre hay una explosión de transacciones cualquiera que sea la cantidad de objetos preciosos que haya importado un distrito. Y luego ocurren transacciones esporádicas de vez en cuando. Pues los asociados menores que han recibido brazalete de To'uluwa no todos los guardarán durante algún tiempo, sino que parte de ellos pasarán, tarde o temprano, en transacciones interiores. Pero, no obstante, estos objetos preciosos que se extienden por todo el distrito siempre están disponibles cuando una expedición de otra comunidad kula viene y los solicita. Cuando vino a Omarakana la expedición de Sinaketa en marzo de 1918, todos los que poseían brazaletes o bien vinieron a la capital o fueron visitados en sus aldeas por los asociados de Sinaketa. De los 154 o así brazaletes conseguidos en Kiriwina en aquella ocasión, sólo treinta procedían del propio To'uluwa y cincuenta en total de Omarakana, mientras que el resto les fueron entregados por otras aldeas, según las siguientes cifras:

Liluta	14
Osapola	14
Mtawa	6
Kurokaywa	15
Omarakana (To'uluwa)	30
Omarakana (otros individuos)	20
Yalumugwa	14
Kasana'i	16
Otras aldeas	25

Asi que el Kula interior no afecta el flujo principal y, no obstante, los objetos preciosos pueden cambiar de manos dentro de la «comunidad kula», sin afectar mucho al flujo exterior.

IV. *[LAS «COMUNIDADES KULA» EN BOYOWA]*

Será necesario hacer una descripción más detallada de las verdaderas condiciones reinantes en Boyowa con respecto a los límites de las distintas comunidades kula en aquel distrito. En el mapa IV, pág. 56, podemos ver los límites de Kiriwina, que es la «comunidad kula» más oriental de la parte norte de las islas. Al oeste de ésta, las provincias de Tilataula, Kuboma y Kulumata forman otra comunidad kula o, más correctamente dicho, algunos de los individuos de estos distritos practican el Kula interior con miembros de las comunidades vecinas. Pero estas tres provincias no componen en conjunto una comunidad kula. En primer lugar, muchas aldeas están absolutamente fuera del Kula, es decir, ni siquiera su dirigente practica el intercambio intertribal. Bastante llamativo resulta que todos los grandes centros industriales, como Bwoytalu, Luya, Yalaka, Kuduwaykela y Buduwaylaka no tomen parte en el Kula. Un interesante mito localizado en Yalaka cuenta cómo los habitantes de esta aldea, a quienes la costumbre prohíbe ver el mundo mediante las expediciones kula, intentaron erigir un alto pilar que alcanzara el cielo, para así encontrar allí arriba un terreno donde llevar a cabo sus aventuras. Desgraciadamente, se cayó y sólo se quedó arriba un hombre, que ahora es el responsable del trueno y el rayo.

Otra importante exclusión del Kula la componen las aldeas septentrionales de Laba'i, Kaybola, Lu'ebila, Idaleaka, Kapwani y Yuwada. Si recordamos que Laba'i es el mismísimo centro de la mitología kiriwiniana, que allí se sitúa el agujero por el que emergieron los antepasados fundadores de los cuatro clanes y que los mayores jefes de Kiriwina trazan su genealogía a partir de Laba'i, esta exclusión resulta de lo más llamativa y misteriosa.

Así, toda la mitad occidental del Norte de las Trobriand compone una especie de unidad en la cadena de las comunidades kula, pero que no puede considerarse completamente homogénea, pues sólo individuos sueltos lo practican y, además, ni este distrito como un todo ni siquiera algunas de sus canoas a título personal toman parte en las expediciones kula marítimas. La aldea de Kavataria hace grandes expediciones marítimas a la isla d'Entrecasteaux occidentales. Aunque estas expediciones, en realidad, nada tienen que ver con el Kula, diremos unas cuantas palabras sobre esto en el capítulo que sigue al próximo.

Pasando ahora al Oeste, encontramos la isla de Kayleula que,

junto con dos o tres islas menores situadas al sur, Kuyawa, Manuwata y Nubyyam, constituyen su propia «comunidad kula». Esta comunidad también es ligeramente anómala, pues sólo hacen el Kula en pequeña escala, por un lado con los jefes y dirigentes de Kiriwina y de los distritos nordoccidentales de Boyowa, y por otro lado con las Amphlett, pero nunca con Dobu. También suelen hacer largos y peligrosos viajes a las d'Entrecasteaux occidentales, navegando mas al oeste y mayores distancias que los indígenas de Kavalaria.

Las principales comunidades kula del Sur de Boyowa, Sinaketa y Vakuta, ya han sido descritas y suficientemente concretadas en los capítulos anteriores. Sinaketa es el centro del Kula interior del Sur que, aunque en menor escala que el Kula interior del Norte, todavía reune media docena de aldeas alrededor de Sinaketa. Este poblado también hace el Kula con tres aldeas de la costa Este, Okayaulo, Bwaga y Kumilabwaga, que enlazan con Kitava, a donde hacen viajes de vez en cuando. Estos poblados forman también una especie de «comunidad kula» imperfecta, o quizás una pequeña escala, pues nunca tienen *uvalaku* propios y el total de las transacciones que pasan a través de ellas es muy reducido. Otra de tales comunidades, independiente por lo que respecta al Kula, es la aldea de Wawela. El distrito de Luba, que a veces se une a Kiriwina para llevar a cabo una gran expedición, a veces también se une a Wawela en pequeñas expediciones. Tales fenómenos inclasificables o intermedios siempre aparecen cuando se estudia la vida de los indígenas, donde muchas normas sociales no tienen la misma precisión que entre nosotros. No existe entre ellos ninguna tendencia psicológica fuerte hacia el pensamiento coherente, ni las peculiaridades y excepciones locales tienden a desaparecer por influencia del ejemplo o la emulación.

No puedo decir mucho sobre el Kula interior de otras regiones distintas de las Trobriand. Lo he visto producirse en la isla de Woodlark, al principio de mi trabajo entre los massim septentrionales, y esta fue la primera vez que tuve noticia del Kula. A principios de 1915, en la aldea de Dikoyas, oí tocar una caracola, hubo una conmoción general en el poblado y vi como se presentaba un gran *bagido'u.* Por supuesto, pregunté por el significado de la costumbre y se me dijo que era uno de los intercambios de regalos que tenían lugar cuando los amigos se visitaban. En aquella época no tenía la menor noción de que había sido testigo de una ceremonia concreta de lo que posteriormente descubriría como el Kula. Sin embargo, los indígenas de Kitava y Gawa me dijeron, más adelante, cuando trabajaba en las Trobriand, que en conjunto las costumbres de intercambio kula eran idénticas a las de Kiriwina. Y lo mismo se me dijo respecto a Dobu. No obstante, debe comprenderse que el Kula interior tiene que ser algo diferente en una comunidad donde, como ocu-

rre en Kitava, por ejemplo, todas las corrientes del Kula se entrecruzan en un pequeño espacio y el flujo de objetos preciosos, que ha ido discurriendo por el amplio espacio de las Trobriand, se concentra en tres pequeñas aldeas. Si estimamos que la población de las Trobriand con Vakuta asciende a unos diez mil individuos, debe de haber unas veinte veces más objetos preciosos por cada habitante de Kitava que por cada uno de las Trobriand.

Otro de estos lugares de concentración es la isla de Tubetube y creo, uno o dos lugares de la isla de Woodlark, donde se dice que la aldea de Yonabwa es un eslabón independiente de la cadena, por el que pasan todos los artículos. Pero esto nos conduce ya al Kula oriental, que será el tema del próximo capítulo.

XX. Expediciones entre Kiriwina y Kitava

I. [PREPARATIVOS DE LA EXPEDICIÓN]

El tema de que trata este libro y el material de que disponemos están ya casi agotados. Al describir la rama meridional del Kula (entre Sinaketa y Dobu) me ocupé con detalle de las normas y los aspectos concomitantes, y casi todo lo que allí se dijo se refería al Kula en general. Al hablar de la rama nordoriental del Kula, que ahora voy a describir, no habrá por tanto mucho nuevo que decir. Todas las reglas generales del intercambio y los tipos de comportamiento son los mismos que los anteriormente descritos. También tenemos aquí grandes expediciones *uvalaku* y pequeñas navegaciones sin ceremonial. La asociación entre los kiriwinianos y los de Kitava son exactamente del mismo tipo que las que se producen dentro de las Trobriand, ya descritas en el último capítulo. Pues los indígenas de las islas orientales, desde Kitava hasta Woodlark, tienen la misma organización social y la misma cultura que los trobriandeses, y hablan la misma lengua, con diferencias sólo dialectales. Nunca han habido entre ellos otras relaciones que las amistosas y muchos individuos están unidos por auténticos lazos de parentesco que pasan por encima del mar, pues hubo emigraciones de unos distritos a otros y tampoco faltan los matrimonios. Por tanto las relaciones generales entre los asociados ultramarinos son, en este caso, distintas de las que se dan entre Sinaketa y Dobu. Las visitas no implican ninguna clase de aprensiones profundas, no hay *ka'ubana'i* (magia del peligro) y las relaciones entre los visitantes y los huéspedes son mucho más espontáneas, fáciles e íntimas. El resto de la magia kula (a excepción del *ka'ubana'i)* es idéntica a la del Sur y, desde luego, la mayor parte de ella, como suele ocurrir en toda Boyowa, procede de Kitava. Muchas de las costumbres y preparativos preliminares del Kula, la preparación de las canoas, la botadura ceremonial y el *kabigidoya,* son aquí idénticos. De hecho, la botadura descrita en el capítulo VI es la que yo vi en la playa de Omarakana.

En las expediciones, muchas de las ceremonias y de las normas de los regalos kula, así como de los *pari* y los *talo'i,* los regalos de llegada y de despedida, son idénticos en la rama sudoccidental del Kula. Lo mejor será narrar la historia de una expedición *uvalaku* típica de Kiriwina a Kitava, haciendo notar las similitudes y llamando la atención sobre las diferencias,

cuando las divergencias en uno o dos puntos reclamen nuestro especial interés. Existe un episodio menor, pero interesante, llamado *youlawada*, una costumbre que permite al grupo visitante atacar y dañar los adornos de las viviendas de los individuos a quienes les llevan regalos. Otra importante particularidad de este Kula oriental es su relación con una fiesta mortuoria denominada *so'i*, que incluye un reparto de *vaygu'a* muy abundante.

Tuve oportunidad de tomar notas sobre el Kula del Nordeste y de observarlo durante mi estancia en Omarakana, entre 1915 y 1916. Vi llegar a la playa muchas expediciones procedentes de Kitava y acampar durante un par de días. To'uluwa fue dos veces a Kitava y el regreso de una de estas visitas es el que se ha descrito en el capítulo anterior. Otra vez partió para una expedición hacia allí, en la cual yo mismo participé. Un día de septiembre hubo un cambio de viento, y con el viento del norte, que esperábamos que durase unas cuantas horas, nos hubiera sido posible cruzar hasta Kitava y regresar a placer con el prevaleciente viento sudeste. A mitad de camino de nuestra meta, el viento cambió y tuvimos que volvernos, con gran contrariedad por mi parte, aunque me sirvió como ejemplo de la completa dependencia del tiempo que sufren los indígenas. Por desgracia, a To'uluwa se le metió en la cabeza que yo les había traído mala suerte y, por tanto, cuando planeó el siguiente viaje, no contaba con su confianza y no se me permitió participar. Dos años más tarde, cuando vivía en Oburaka, a mitad de camino entre los extremos norte y sur de Boyowa, varias expediciones de Kitava visitaron Wawela, aldea situada en la otra vertiente de la isla, que aquí no tiene más de milla y media de anchura; y una o dos expediciones salieron hacia Kitava. La única expedición grande de que tuve noticia fue el *uvalaku* que partiría de Kiriwina hacia el este, en abril o mayo de 1916. Sólo vi las etapas preparatorias, de las que la botadura se ha descrito en el capítulo VII.

Imaginemos que seguimos el curso de este *uvalaku* de Kiriwina. El primer indicio de que iba a tener lugar se produjo después de una de las visitas de To'uluwa a Kitava. Oyó decir allí que pronto llegaría a la isla una considerable cantidad de brazaletes, pues, como veremos al final de este capítulo, tales grandes desplazamientos concertados de objetos preciosos tienen lugar de vez en cuando a lo largo del anillo. Entonces y allí mismo, To'uluwa se puso de acuerdo con su principal asociado, Kwaywaya, para hacer un *uvalaku* que tendría por objeto transportar la gran cantidad de *mwali*. A su vuelta a Omarakana, cuando se congregaron los dirigentes de otras aldeas de Kiriwina, se hicieron los planes del *uvalaku* y se concertaron los detalles. Incluso en los viejos tiempos, antes de que se minara el poder del jefe, aunque él solía tomar la iniciativa y adoptar las decisiones en los asuntos importantes, tenía que exponer el caso delante de

los otros dirigentes y escuchar sus opiniones. En la ocasión a que nos referimos, difícilmente hubieran podido sus opiniones contradecir los deseos de To'uluwa, y sin mucha discusión se decidió hacer el *uvalaku* unos seis meses más tarde. Poco después comenzó la reconstrucción o reajuste de las canoas, según el sistema anteriormente descrito. La única leve diferencia entre los preparativos de Sinaketa y los de Kiriwina consiste en el comercio preliminar. Los kiriwinianos tienen que dirigirse al interior, a los distritos industriales de Kuboma, y van allí cada individuo por su cuenta a adquirir los artículos que necesite.

Lo mejor será decir desde el principio todo lo que se necesita saber sobre el comercio entre Kiriwina y Kitava. Como estos dos distritos, tanto geológicamente como en otros aspectos, son mucho más similares entre sí que Sinaketa y Dobu, el comercio no tiene la misma importancia vital, aunque, como veremos, con una excepción notable. Los artículos de comercio subsidiario que las expediciones de Kiriwina transportan a Kitava son los siguientes: peines de madera; varias clases de vasijas para cal; brazaletes de fibra de helecho trenzada; pendientes de concha de tortuga; conchas de almeja; rollos de liana de amarrar *(wayugo);* cinturones de helecho trenzado, originales de las d'Entrecasteaux. De estos artículos los más importantes, probablemente, son las conchas de almeja, que se utilizan para escarbar y como cuchillos, las diversas clases de vasijas para cal, que son una especialidad de Kuboma y, sobre todo, el *wayugo.* No estoy absolutamente seguro de si esta liana no se encuentra en Kitava, pero como sólo crece en suelos pantanosos, es poco probable que se dé en una isla de coral de relieves elevados. En ese caso, desde luego, la liana es el más indispensable de todos los artículos comerciales que importa Kitava de las Trobriand.

Los trobriandeses importan de las islas menores un tipo de falda de hierba hecha de hojas de coco; pequeñas cestas de mano; cestas en forma de urna excepcionalmente bien acabadas; esteras de pandano especialmente blanqueadas; ornamentos fabricados con conchas de conus; ciertas variedades de conchas de cauri que se utilizan para decorar cinturones; espátulas de ébano para la cal; bastones de ébano; espadas-mazos de ébano tallado; y una pintura negra aromática, hecha de madera de sándalo carbonizada. Ninguno de estos artículos es de vital importancia, pues todos ellos, aunque quizá de forma algo distinta o con inferior calidad, se producen o encuentran en las Trobriand.

Sin embargo, existía un artículo que antaño era de incomparable utilidad para los indígenas de las Trobriand y que sólo podían obtener en Kitava, aunque originalmente procedía de más al este, de Murua (isla de Woodlark). Eran los *kukumali,* bloques de piedra verde mal tallados, que luego se pulimentaban en las Trobriand y así preparados se utilizaban como piedras herramientas, en tanto que los más grandes, muy largos, finos y bien

pulimentados por todo alrededor se convertían en un tipo especialmente importante de *vaygu'a* (objetos de gran valor). Aunque el uso práctico de las herramientas de piedra se ha extinguido con la introducción del acero y el hierro, los *beku* (hojas de hacha preciosas) han mantenido su valor y, de hecho, lo han aumentado, pues los comerciantes blancos tienen que usarlos para comprar las perlas a los indígenas. Es importante hacer notar que, aunque la materia bruta de estas herramientas de piedra y estos objetos preciosos tienen que importarse de Kitava, los objetos preciosos acabados se vuelven a exportar, pues Kiriwina sigue siendo el principal distrito que los pulimenta.

Respecto a la forma en que tiene lugar el comercio entre Kiriwina y Kitava, todo lo anteriormente dicho a propósito del comercio intertribal puede aplicársele: parte de las mercancías transportadas se daban como regalos, parte se intercambiaban con los no asociados y parte de los regalos se recibían de los asociados al partir.

II. *[EL VIAJE]*

Volviendo a To'uluwa y sus compañeros, el bullicio crecía en la aldea conforme pasaba el tiempo. Como de costumbre, se forjaban todo tipo de planes ambiciosos y los miembros jóvenes de la expedición esperaban llegar a Muyuwa (o Murua, la isla de Woodlark), donde no se practica el Kula, pero adonde a veces van las expediciones kiriwinianas para presenciar ciertas fiestas. Sobre Muyuwa, Bagido'u, el maduro presunto heredero de Omarakana que, sin embargo, como se dijo en el capítulo anterior, nunca sucederá a su tío, tiene sus propias experiencias que contar. Cuando era joven navegó a allí tres veces con uno de los grandes jefes de Omarakana, su tío abuelo materno. Fueron a Suloga, el lugar donde se extrae la piedra verde.

«Allí —contaba Bagido'u— había un gran *dubwadebula* (gruta o depresión rocosa). Los miembros del clan lukulabuta (este clan se denomina kulutalu en Muyuwa) de Suloga eran los *toli* (amos, propietarios) de este *dubwadebula* y podían extraer la piedra. Sabían alguna *megwa* (magia); hechizaban las hojas de sus hachas y golpeaban las paredes del *dubwadebula.* Los *kukumali* (trozos de piedra) caían. Cuando los hombres de Boyowa llegaron a Suloga dieron *pari* (regalos) a los lukulabuta de Suloga. Les dieron *paya* (concha de tortuga), *kwasi* (brazaletes), *sinata* (peines). Luego, los hombres de Suloga nos enseñarían los *kukumali* y nos dirían: "Llevad con vosotros, llevad muchos." Los buenos *kukumali* que pueden convertirse en *beku* (grandes hojas de lujo) tuvimos que pagarlos; daríamos, a cambio, nues-

tros *vaygu'a* (objetos preciosos). AI partir nos darían más *kukumali* como *pari* (regalo de despedida).»

Al comentar esta narración, debe recordarse que cuando Bagido'u fue a Suloga, hace treinta o cuarenta años, ya hacía tiempo que el hierro y el acero había convertido a los pequeños *kukumali* en absolutamente inservibles y sin valor para los indígenas, mientras que los grandes *kukumali* seguían manteniendo todo su valor, en cuanto materia prima para las grandes hojas que sirven como símbolos de riqueza. De ahí que todavía hubieran de pagar por las grandes y de ahí también la generosa invitación a que cogieran muchas de las pequeñas, tantas cómo gustaran, una invitación de la que los visitantes, correspondiéndoles en delicadeza, rehusaron aprovecharse.[1]

Otro héroe casual fue el viejo Ibena, uno de los Tabalu (miembros del más alto rango) de Kasana'i, el poblado hermano de Omarakana. Pasó una larga temporada en la isla de Iwa y aprendió muy bien los mitos y la magia del archipiélago oriental. Podía sentarse y contar durante horas diversas historias de famosas expediciones kula, de episodios mitológicos y de las costumbres peculiares de las islas orientales. De él obtuve mi información sobre las *mulukwausi* y sus costumbres, sobre el naufragio y los medios para salvar a los expedicionarios, sobre la magia amorosa de Iwa y sobre otros muchos hechos que sólo un individuo de experiencia y cultura cosmopolita, como Ibena, podría conocer y entender bien. Era un buen informador, deseoso de traspasar y exhibir sus conocimientos y su ciencia, y no carente de imaginación; sobre las licenciosas y libidinosas mujeres de Kaytalugi (véase capítulo X) y sobre lo que un hombre tendría que sufrir allí, era capaz de hablar como si lo hubiera padecido personalmente. En esta época se mostraba especialmente locuaz en asuntos del Kula y de las costumbres que lo acompañan, inspirado como estaba por la esperanza de volver a visitar sus antiguas moradas y por la admiración y respeto que le demostraban sus oyentes, yo mismo incluido.

Los otros miembros del auditorio estaban más interesados por la descripción de cómo se cultivaban los huertos en Kitava, Iwa y Gawa; por las danzas especiales que se celebraban allí, por los aspectos técnicos del Kula y por la gran eficacia de la magia amorosa de Iwa.

Por esta época pude conseguir más información sobre el Kula, y más fácilmente y en breves ratos, que durante los anteriores meses de arduo trabajo. Es aprovechándose de tales épocas, en

1. No he visto personalmente este lugar de Suloga. Detalles interesantes se encuentran en *The Melanesians*, del profesor Seligman. que visitó el lugar y recogió cierta cantidad de muestras en la localidad, así como muchos datos sobre la producción de las hojas. *Op. cit.,* págs. 530-533.

las que el interés de los indígenas se centra en ciertos temas, como pueden recogerse de forma más fácil y digna de crédito los datos etnográficos. Los indígenas están deseosos de relatar las costumbres y normas, y también se ocupan con pasión e interés de los casos concretos. Ahora, por ejemplo, pueden trazar el recorrido que ha hecho un concreto par de brazaletes, pasando por las manos de muchísimos individuos, y que supuestamente ha vuelto a Kitava; y de esta forma se recogen de boca de los indígenas concretos documentos etnográficos, las verdaderas formas de pensar y detalles de las creencias, en vez de palabrerías forzadas de manera artificial.

Vi los preparativos hasta la ceremonia de la botadura de las canoas de los jefes de Kasana'i y Omarakana (véase cap. VI), cuando los indígenas se reunieron en gran número y tuvieron lugar diversas festividades. Después, cuando todo estaba listo para la partida, una multitud similar se congregó en la playa, aunque en menor número que la anterior, pues sólo acudieron las aldeas vecinas y no todo el distrito. El jefe se dirigió a la multitud, recalcando los estrictos tabús sobre que ningún extranjero entrara en la aldea mientras estuvieran ausentes los hombres. Tales tabús, al menos de forma superficial, se respetan rigurosamente, como tuve oportunidad de observar durante las dos anteriores ausencias de To'uluwa. Por la tarde, temprano, todo el mundo se retiró a sus casas, los fuegos al aire libre estaban extinguidos, y cuando me paseé por la aldea, estaba desierta y, a excepción de unos cuantos viejos que vigilaban, no se veía a nadie. Los extranjeros tenían buen cuidado de no pasar, tras la puesta del sol, ni siquiera por las proximidades del poblado y tomaban otro camino con tal de evitar el bosquecillo de Omarakana.

Incluso los hombres del poblado hermano de Kasana'i estaban excluidos de entrar en la capital y, en una ocasión en que dos o tres de ellos quisieron visitar a sus amigos, varios ancianos les detuvieron con grandes muestras de indignación y sin contemplaciones. Uno o dos días después del suceso, pero todavía estando fuera de la expedición kula, uno de los hijos favoritos de To'uluwa, llamado Nabwasu'a, que no había ido en la expedición, fue cogido *in flagrante delito* de adulterio con la esposa más joven del viejo jefe de Kasana'i. La gente de esta última aldea se mostró muy irritada, aunque también con cierto regocijo malicioso. Uno de los que dos noches atrás había sido expulsado de Omarakana tocó una caracola y con su trompetazo anunció a los cuatro vientos la vergüenza y el escándalo de Omarakana. Como la caracola sólo se toca en ocasiones muy importantes y ceremoniales, esto venía a ser una especie de bofetada a la supuestamente virtuosa comunidad y un reproche por su hipocresía. Un individuo de Kasana'i se dirigió en voz alta al pueblo de Omarakana:

«Vosotros no nos permitís entrar en vuestra aldea; nos llamáis adúlteros (*tokaylasi*); pero nosotros sólo queríamos ir a visitar a nuestros amigos. Y, mirad aquí, ¡Nabwasu'a cometió adulterio en nuestra aldea!»

La expedición *uvalaku,* a la que ahora volvemos, tardaría unas horas en cruzar el mar y llegar a Kitava. La forma de navegar, la disposición de los hombres en la canoa y los tabús de la navegación son los mismos que en Sinaketa. Conozco mucho peor su magia de las canoas que la del Sur de Boyowa, pero creo que tienen muchos menos ritos. La navegación por estos mares es, en conjunto, más fácil, pues hay menos arrecifes y los dos vientos prevalecientes, una de dos, o los llevan hacia las islas orientales o los hacen retroceder a la costa de Boyowa. Por otro lado, los indígenas de Kiriwina son marinos mucho menos expertos que los de Sinaketa.

Tienen las mismas creencias en los peligros del mar, sobre todo respecto al papel de las brujas voladoras en los naufragios. La historia de semejante calamidad y los medios para escapar de ella, dada en uno de los capítulos anteriores (capítulo X), se refiere lo mismo a estos mares que al brazo de mar de Pilolu.

Estos indígenas, así como los sureños de Boyowa, sienten y aprecian la leyenda de la navegación; ante la idea de una expedición se les ve visiblemente excitados, disfrutan incluso ante la visión del mar abierto de la costa oriental más allá del *raybwag* (arrecife de coral) y con frecuencia van a él en expediciones de puro placer. La costa oriental es mucho más hermosa que la playa de la Laguna; rocas oscuras y escarpadas alternan con hermosas playas de arena, extendiéndose la alta jungla tanto por la costa alta como por la baja. Sin embargo, las expediciones a Kitava no presentan los mismos contrastes que una expedición del Sur de Boyowa a las d'Entrecasteaux. Los indígenas siguen estando en el mundo de las islas de coral emergidas, el mismo que conocen como su propio hogar. Incluso la isla de Muyuwa (o Murua, la isla de Woodlark), donde pasé una breve temporada, no presenta contrastes tan fuertes en el paisaje como el que se da entre las Trobriand y la Koya. No conozco personalmente las islas Marshall Bennett, pero, por la excelente descripción que ha dado el profesor Seligman, parecen ser buenas muestras de pequeños atolones emergidos.[2]

Respecto a la magia, los ritos iniciales más importantes, sobre el *lilava* y la *sulumwoya,* los celebra el *toliwaga* en la aldea (véase capítulo VII). La magia sobre los cuatro cocos de la canoa no se celebra en Kiriwina. A la llegada a la playa de Kitava, se recitan todos los ritos de la belleza, así como la magia de la

2. *Cf. op. cit.,* págs. 670-672.

caracola, exactamente igual que en la playa de Sarubwoyna (capítulo XIII). En este caso, sin embargo, los indígenas tienen que realizar la última etapa del viaje a pie.

El grupo, encabezado por un muchacho joven, probablemente el hijo más joven del *toliwaga,* al que siguen el jefe y los demás, caminaría hasta la aldea que está situada más allá de la cresta rocosa. Cuando el grupo lleva *soulava* (collares) —lo cual, debe recordarse, nunca ocurre en los *uvalaku*—, los llevan en palos, de forma ceremonial, algunos individuos que siguen al jefe. En este caso, es decir, cuando el grupo lleva consigo regalos kula, se celebra la ceremonia denominada *youlawada.* Al entrar en la aldea, el grupo marcha a buen paso, sin mirar ni a izquierda ni a derecha, y, mientras el muchacho toca con furia la caracola, y todos los hombres del grupo emiten el grito ceremonial intermitente llamado *tilaykiki,* otros arrojan piedras y lanzan al *kavalapu,* los tableros pintados y tallados de forma ornamental que componen un arco gótico en el alero de la vivienda o del almacén de ñames del jefe. Casi todos los *kavalapu* de las aldeas orientales están deteriorados; el de To'uluwa tiene uno de los extremos arrancado. El desperfecto no se repara, pues se considera un signo de distinción.

Esta costumbre es desconocida en el Kula entre Sinaketa y Dobu o entre Sinaketa y Kiriwina. Comienza en la costa oriental de las Trobriand y se practica hasta Tubetube, donde vuelve a desaparecer, pues no existe en Wari (isla de Teste) ni en el sector kula que se extiende entre Tubetube y Dobu. Personalmente nunca he visto que se practicara en las Trobriand, pero sé de una costumbre similar entre los massim de la costa meridional de Nueva Guinea. En la fiesta *so'i* de que he sido testigo en tres aldeas distintas, conforme iba trasladándose de una a otra, el grupo que le lleva cerdos a un individuo como regalo intenta hacer algún daño a sus árboles o a su vivienda. El cerdo siempre se cuelga por las patas de un gran palo robusto, bamboleándose cabeza abajo: este es el palo con que los indígenas atacan a un cocotero joven o a una palmera de betel o a cualquier árbol frutal y, si los dueños no los detienen, lo romperían o arrancarían, mientras el cerdo chilla y las mujeres del grupo perjudicado gritan al unísono. Además, el grupo que entra en la aldea con regalos para alguno de sus habitantes, arroja lanzas en miniatura a su vivienda. Otra muestra de fiereza y hostilidad exhiben los indígenas de ambas partes en tales ocasiones. Aunque el ataque, de alguna forma histriónico, y el leve, aunque auténtico, daño a la propiedad estén sancionados por los usos tribales, entre los massim meridionales no es raro que sean el punto de partida de serias peleas y escaramuzas. El profesor Seligman ha observado esta misma costumbre entre los indígenas de la bahía de Bartle. «Conforme cada individuo pasa por la casa, lanzan a las paredes las ramas que han estado agitando

y las dejan clavadas en las paredes.» Y además: «...la gente que los lleva (los cerdos), lleva ramas de árboles o palos con un manojo de hierba atada a la punta y con ellos lancean la casa del individuo a quien le entregan los cerdos.»[3]

Si recordamos lo que se ha dicho sobre la forma en que se entregan los regalos, es decir, por así decirlo, arrojándolos con fiereza y casi con desprecio; si recordamos las mofas con que suelen acompañarse los regalos, así como la forma en que son recibidos, la costumbre del *youlawada* nos resultará, simplemente, una exageración de esta forma de hacer la entrega, determinada por un ceremonial muy preciso. Desde este punto de vista, es interesante señalar que el *youlawada* sólo acompaña a los *vaga* (regalos iniciales) y no a los *yotile* (regalos de devolución).

El grupo kiriwiniano, después de haber hecho su visita ceremonial y preliminar a la aldea, entregado sus regalos —tanto los del tipo kula como los *pari*— y tenido una larga conversación con sus amigos y asociados, por la tarde vuelve a la playa, donde acampa cerca de las canoas. A veces se levantan chozas provisionales, otras veces, con el buen tiempo, los indígenas duermen bajo esteras sobre la playa de arena. Muchachas jóvenes y solteras les traen los alimentos desde la aldea, y es frecuente que en tales ocasiones arreglen sus intrigas amorosas con los visitantes. La expedición permanecerá unos cuantos días, visitando la demás aldeas de la isla, charlando, inspeccionando los huertos y esperando más regalos kula. Los alimentos de Kitava no son tabú para los jefes, pues los de Kitava se abstienen de las peores abominaciones. Cuando los visitantes parten reciben sus regalos *talo'i*, que se les llevan a sus canoas.

La visita de devolución de los de Kitava se desarrolla exactamente de la misma manera. Acampan en las playas arenosas de la costa oriental. Cuando el mal tiempo los retiene, levantan habitáculos temporales; y yo he visto a familias enteras, hombres, mujeres y niños, viviendo durante días en lugares de la costa oriental. Pues es costumbre que los hombres de Kitava lleven a sus mujeres e hijos pequeños en los viajes. A veces los kiriwinianos llevan consigo algunas muchachas solteras, pero nunca sus esposas o niños pequeños, en tanto que en el Sur ninguna mujer de Sinaketa participa en un viaje Kula, por pequeño y poco importante que pueda ser. Las mujeres están excluidas de las grandes expediciones *uvalaku* en todos los distritos.

Se ha mencionado en el anterior capítulo que Kitava goza de una posición privilegiada dentro del anillo, pues todos los objetos preciosos tienen que pasar por ella. La isla de Kitava es una «comunidad kula» en sí misma. Todos sus vecinos occi-

3. *Op. cit.*, descripción de la fiesta de Walaga, págs. 594-603.

dentales, las comunidades kula de Kiriwina, Luba, Wawela y Boyowa meridional (o sea, las aldeas de Okayyaulo, Bwaga y Kumilabwaga) no pueden pasarla por alto cuando se trata de intercambios, y lo mismo les ocurre a los vecinos orientales de Kitava. En otras palabras, si un individuo de las islas orientales más allá de Kitava quiere pasar un brazalete hacia el oeste, tiene que dárselo a un individuo de Kitava, y no puede pasarlo directamente a otro de más allá. Las islas situadas al este de Kitava, Iwa, Gawa y Kwayawata constituyen una comunidad. Esto puede verse en el mapa V, donde cada «comunidad kula» está representada por un círculo. La corriente del Kula, después de haberse concentrado en Kitava, se abre de nuevo, pero en absoluto de forma tan amplia como cuando se dirige hacia el oeste, que se desborda por toda la gran extensión de las Trobriand. Otro aspecto en que el Kula de Kitava difiere del de Sinaketa o Kiriwina, un punto que ya he tratado una vez con anterioridad (capítulo XIII, apartado 1), es que la pequeña isla hace intercambios marítimos por ambos lados. Como vimos, los de Sinaketa llevan a cabo grandes expediciones y *uvalaku* sólo hacia sus asociados del Sur, de forma que únicamente reciben un artículo kula, en este caso los collares, mientras que los brazaletes les llegan mediante el Kula interior de sus vecinos del Norte y del Este. *Mutatis mutandis,* lo mismo puede decirse de los kiriwinianos, que reciben por tierra todos los collares y sólo hace el Kula marítimo por los brazaletes. Las dos islas de Kitava y de Vakuta, así como el resto de las Marshall Bennett, son ambidiestras, por así decirlo, en el Kula y tienen que ir a buscar y transportar ambos artículos por vía marítima. Desde luego, esto es una consecuencia, en primer lugar, de su posición geográfica en el distrito, y una ojeada al mapa V muestra fácilmente qué comunidades kula tienen que hacer todas sus transacciones kula por vía marítima y cuáles tienen que hacer la mitad por tierra. Estas últimas solamente son los distritos de las Trobriand mencionados en el capítulo anterior y los distritos de Dobu.

III. *[EL «SO'I», FIESTA MORTUORIA]*

Esto agota todas las peculiaridades del Kula en Kitava, excepto una, y ésta es una muy importante. Se ña mencionado antes, y de hecho es una consecuencia obvia de la costumbre de los *uvalaku,* que el Kula no se desarrolla de forma continua, sino a borbotones violentos. Así, la expedición *uvalaku* de Dobu descrita en el capítulo XVI transportaba unos 800 pares de brazaletes procedentes de Boyowa. Tales súbitos torrentes de artículos kula se relacionan con una importante institución desconocida

en las Trobriand y Dobu, pero que encontramos en Kitava y más allá del anillo, hasta Tubetube (véase mapa V). Cuando muere un individuo, la costumbre impone un tabú a los habitantes de su aldea. Esto significa que la aldea no recibe ninguna visita ni se da salida a ningún artículo kula. No obstante, la comunidad sobre la cual pesa el tabú espera recibir cuantos regalos kula les sea posible y se ocupan de este asunto. Después de cierto tiempo se celebra una gran ceremonia y un reparto de bienes, llamado *so'i*, y se envían invitaciones a todos los asociados kula y, en el caso de que haya grandes disponibilidades, incluso a gentes de distritos exteriores a los límites de la asociación. Tiene lugar un gran reparto de alimentos en el cual todos los huéspedes reciben su parte y luego se entregan gran cantidad de objetos preciosos kula a los asociados de aquella comunidad.

La asociación de un tabú de tipo económico con el duelo es un rasgo muy extendido en las costumbres melanesias de Nueva Guinea. Lo encontré entre los mailu, en la costa sur de Nueva Guinea, donde un tabú denominado *gora* recae sobre los cocos como uno de los signos de duelo.[4] La misma institución, como vimos, existe en Dobu. Otros tabús similares se dan entre los massim meridionales.[5]

La importancia de tales tabús económicos en épocas de duelo se debe a otra asociación muy extendida, la que existe entre duelo y fiesta, o, más correctamente dicho, los repartos de alimentos que tienen lugar a intervalos, durante un período más o menos prolongado, después de la muerte de una persona. Una fiesta especialmente grande, o más bien un reparto, tiene lugar al final del período y, con tal motivo, los bienes acumulados, por lo general cocos, nuez de betel y cerdos, se distribuyen. Para todos los indígenas costeros del Este de Nueva Guinea, la muerte ocasiona un disturbio grande y prolongado en el equilibrio de la vida tribal. Por un lado, la contención del flujo normal del consumo económico. Por otro lado, una innumerable serie de ritos, ceremonias y repartos festivos que, todos sin excepción, crean toda clase de obligaciones recíprocas, absorben la mayor parte de la energía, la atención y el tiempo de los indígenas durante un período de pocos meses, o de un par de años, según la importancia del difunto. El inmenso trastorno económico y social que sucede tras cada defunción es uno de los rasgos más sobresalientes de la cultura de estos indígenas, y también algo que superficialmente nos llama la atención por enigmático y nos induce a toda clase de reflexiones y especulaciones. El hecho de que todos estos tabús, fiestas y ritos no tengan nada que ver,

4. *Cf.* la memoria del autor en «Transactions of the Royal Society of S. Australia.» *The Natives of Mailu,* págs. 580-588.
5. Cf. profesor C. G. Seligman, *op. cit.* capítulo XLIV.

en la creencia indígena, con el espíritu del difunto, es algo que hace el problema todavía más oscuro y complejo. Este último se ha ido de repente y se ha establecido de forma definitiva en otro mundo, por completo al margen de lo que ocurre en la aldea y sobre todo de lo que se está haciendo en memoria de su antigua existencia.

El *so'i* (reparto de alimentos) tal como se da en Kitava es el acto final de una serie de repartos menores. Lo que lo distingue de su contrapartida de Boyowa y las ceremonias similares de otros massim es la acumulación de bienes kula. En este caso, como hemos dicho, el tabú incluye también los objetos preciosos. Inmediatamente después que se ha producido una defunción en una aldea, se coloca un palo en el acantilado en frente de su playa de desembarco y se le ata una caracola. Esta es la señal de que no se recibirá a los visitantes que vengan a solicitar bienes kula. Además de esto, se impone el tabú sobre los cocos, la nuez de betel y los cerdos.

Estos detalles, así como los que siguen, los obtuve del inteligente y fidedigno informador de Kitava que se había establecido en Sinaketa. Me dijo que, dependiendo de la importancia del difunto y de la cantidad de bienes que se hubieran acumulado al cabo de un año o así, se convocaba a todos los asociados de los alrededores y a los *murimuri* (asociados mediatos).

«Cuando todos están reunidos —me dijo mi informador— comienza el *sagali* (reparto). Primero el *sagali* de *kaulo* (comida de ñames), luego de *bulubwka* (cerdo). Cuando hay mucho cerdo se reparte en mitades; cuando no, se hacen cuatro partes. Delante de cada canoa se coloca un gran montón de comida de ñames, cocos, nuez de betel y bananas. Junto a esta hilera, se coloca una hilera de carne de cerdo. Un individuo llama para los montones de ñame, otro para la carne de cerdo; se llama por el nombre de cada canoa. Si se trata de un cerdo entero, dicen: *T'ouluwa kam visibala!* ("To'uluwa, tu cerdo completo!"). En otro caso dirían: *Mililuta kami bulubkwa!* ("Hombre de Liluta, tu cerdo!"). Y también: *Mililuta, kami gogula!* ("¡Hombre de Liluta, tu montón!"). Lo cogen, los llevan a sus canoas. Allí el *toliwaga* (dueño de la canoa) hará otro pequeño *sagali.* Los que viven cerca chamuscan la carne y se la llevan a sus casas en las canoas. Los que viven lejos asan el cerdo y lo comen en la playa.»

Debe notarse que es el nombre del jefe supremo el que se pronuncia cuando se le atribuye su parte y la de sus compañeros. Para la ración de los individuos de menor importancia se dice el nombre de su aldea. Como en todo este tipo de circunstancias, los extranjeros no comen sus alimentos en público, e incluso la redistribución se efectúa en privado, en el lugar donde acampan cerca de las canoas.

Después de la distribución de alimentos y, claro está, antes de que los grupos se los lleven, el maestro de ceremonias del *so'i* entra a su casa y saca un objeto precioso especialmente bueno. Con un trompetazo de la caracola, se lo entrega al más distinguido de sus asociados presentes. Otros siguen su ejemplo y pronto la aldea se llena de trompetazos de la caracola y todos los miembros de la comunidad están ocupados en entregar sus regalos a sus asociados. Primero se dan los regalos de apertura *(vaga)* y, sólo una vez que éstos se han agotado, se pasan los objetos preciosos que se deben desde antiguo a los asociados y que deben darse como regalos de cierre (*yotile)*.

Después que se ha terminado la distribución pública y se han ido los huéspedes, los miembros del subclán organizador hacen, a la puesta de sol, por su cuenta un reparto denominado *kaymelu.* Con él se acaba el *so'i* y todo el período de duelo con los consiguientes repartos. He dicho antes que esta narración del *so'i* la había conseguido a través de las explicaciones de varios informadores, uno de ellos especialmente claro y digno de crédito. Pero no la he comprobado por observación personal y, como siempre ocurre con tales materiales, no hay garantías de que sea íntegra.

No obstante, desde el punto de vista que nos interesa a nosotros, es decir, por lo que respecta al Kula, el hecho sobresaliente queda perfectamente establecido; un tabú mortuorio detiene temporalmente la circulación de los objetos kula y una gran cantidad de objetos preciosos de esta forma retenidos, súbitamente, se liberan mediante el *so'i* y se extienden como una gran ola por todo el circuito. La gran ola de brazaletes, por ejemplo, que se desplazaba y fue recogida por la expedición *uvalaku* de Dobu, era la consecuencia de una fiesta *so'i* celebrada en la luna llena de dos meses atrás en Yanabwa, un poblado de la isla de Woodlark. Cuando dejé Boyowa, en septiembre de 1918, había un tabú mortuorio en la isla de Yeguma, o de Egum, como se pronuncia en los distritos orientales (las islas Alcester del mapa). Kwaywaya, el jefe de Kitava a quien encontré en su visita a Sinaketa, me dijo que las gentes de Yeguma le habían enviado un coco germinado con el mensaje: «Cuando le crezcan las hojas haremos *sagali* (haremos un reparto).» Ellos tenían otro coco en el mismo estado de maduración en su aldea y habían enviado otros a todas las comunidades vecinas. Esta sería una primera aproximación para fijar la fecha, que se señalaría con más exactitud cuando estuviera más próxima.

La costumbre de asociar el *so'i* con el Kula se extiende hasta Tubetube. En Dobu no hay reparto de objetos preciosos en las fiestas mortuorias. No obstante, allí tienen otra costumbre; durante el último reparto mortuorio les gusta adornarse con brazaletes y collares del Kula, una costumbre completamente extraña a los trobriandeses. Por tanto, en Dobu, el acercamiento de

una fiesta mortuoria también tiende a contener el flujo de los objetos preciosos que, tras esta celebración, se soltarán en dos olas de *mwali* y *so'uluva* por ambas ramas del Kula. Pero no tienen la costumbre de repartir estos objetos preciosos durante la última celebración mortuoria y, por tanto, la liberación de los *vaygu'a* no es tan brusca como en un *so'i.*

La misma palabra —*so'i*— se utiliza para denominar a las ceremonias mortuorias en una extensa área del país de los massim. Así, los indígenas de Bonabona y Su'a'u, en la costa sur de Nueva Guinea, celebran de noviembre a enero festividades que incluyen danzas, regalo de cerdos, construcción de nuevas viviendas, levantamiento de una plataforma y otras cuantas cosas más. Estas fiestas, que tienen lugar todos los años en series preestablecidas en diferentes localidades, he tenido oportunidad —como antes se ha dicho— de verlas en tres lugares, pero no de estudiarlas. No sé si tienen relación con alguna forma de intercambio de objetos preciosos. Las fiestas mortuorias de otros distritos massim también se denominan *so'i.*[6] Qué relación puede haber entre estas festividades y las de los massim septentrionales, eso soy incapaz de decirlo.[7]

Estas consideraciones nos acercan cada vez más al punto donde las dos ramas del Kula, que hemos venido siguiendo desde las Trobriand hacia el sur y hacia el este, vuelven a doblarse y se encuentran. Sobre esta última parte del Kula, pese a que mi información sea escasa, diré unas cuantas palabras en el siguiente capítulo.

6. *Cf.* profesor C. G. Seligman, *op. cit.,* pág. 584.

7. Las investigaciones etnográficas actualmente en curso en Su'a'u, a cargo de W. E. Armstrong, de Cambridge, sin duda arrojarán alguna luz sobre este asunto.

XXI. Las restantes ramas y las derivaciones del Kula

I. [OTRAS RUTAS DEL KULA]

En este capítulo tiene que completarse el anillo del Kula mediante una descripción de las partes que faltan. También se encontrará que es indispensable referirse a sus ramificaciones, o sea, al comercio y las expediciones que regularmente tienen lugar entre determinados puntos del anillo y lugares del exterior. Ya hemos encontrado estas ramificaciones cuando nos dimos cuenta de que, en las Trobriand occidentales, sobre todo en la aldea de Kavataria y en los asentamientos de la isla de Kauleula, se hacían expediciones comerciales no kula hacia las islas de Fergusson y Godenough. Naturalmente, tales expediciones deben incluirse en un cuadro completo del Kula y sus distintas actividades asociadas. Y todavía es más así por cuanto este comercio lateral está relacionado con la importación y exportación de algunos objetos preciosos kula hacia fuera y hacia dentro del anillo.

Hemos llevado la descripción de nuestras expediciones meridionales hasta los estrechos de Dowson y, por la ruta del este, hemos alcanzado la isla de Woodlark en el último capítulo. Debemos ligar estos dos puntos. El dicho de que una cadena no es más fuerte que su eslabón más débil no puede —esperémoslo— aplicarse a la Etnología. Pues, de hecho, mis conocimientos de los restantes eslabones de la cadena kula son mucho menos completos que los expuestos en los capítulos anteriores. Por suerte, lo que se ha dicho en ellos permanece siendo cierto y válido, sea lo que sea lo que ocurra en la porción sudoriental del Kula. Y además, no queda la menor duda de que las bases fundamentales de las transacciones son idénticas en todo el anillo, aunque probablemente habrá variaciones de detalle. He tenido oportunidad de interrogar a informadores de casi todos los lugares del Kula y la similitud de los rasgos fundamentales está fuera de toda duda. Además, la información sobre algunos aspectos del comercio en el distrito de los massim del Sur, contenida en el libro del profesor Seligman, aunque indirectamente, corrobora por completo mis conclusiones. Pero es necesario asentar de forma explícita y enfática que los datos incluidos en este capítulo no pertenecen a la misma categoría que el resto de la información de este libro. Estos últimos los obtuve de los indígenas entre quienes estuve viviendo y en su mayoría he podido examinarlos y comprobarlos mediante observaciones y experiencias persona-

les (véase la tabla I de la introducción). El material referente a la rama sudoriental lo conseguí en interrogatorios fortuitos de los indígenas de este distrito, a quienes encontré fuera de él, no en su propio país, en tanto que yo no he estado en ninguno de los lugares comprendidos entre la isla de Woodlark y Dobu.

Partiendo de la isla de Woodlark y teniendo a la vista el mapa V, inmediatamente llegamos a una interesante ramificación del Kula. Al este de Woodlark se encuentra el grupo coralino de las Loughlans, habitadas por indígenas que hablan la misma lengua que en Woodlark. Pertenecen al anillo, pero parecen ser un callejón del Kula, pues, según me dijeron, los objetos valiosos que van allí vuelven otra vez a Woodlark. Esta es una complicación muy poco habitual, una especie de remolino en el curso progresivo del flujo. No estoy seguro de si la dificultad se resuelve mediante una subdivisión de los distritos, constituyéndose una especie de anillo interior y circulando cada tipo de artículo en sentidos contrarios, o si se ha adoptado alguna otra solución. Además, uno de mis informadores me dijo que algunos de los *vaygu'a* van directamente desde el sur de las Loughlans a Misima, pero no he podido comprobar esta afirmación y toda esta parte del Kula permanece como un esquema inacabado.

Cualquiera que sea el camino por el que los artículos kula se desplacen hacia el sur desde la isla de Woodlark, de lo que no hay la menor duda es de que todos, o casi todos, convergen en el importante centro comercial de Tubetube. Esta pequeña isla, según el profesor Seligman, ni siquiera se autoabastece de alimentos; ni tampoco constituyen sus habitantes una gran comunidad industrial. En gran medida se dedican al comercio y probablemente obtienen parte de sus recursos de esta actividad. «Tubetube se ha convertido en una comunidad comercial, cuyos habitantes están reconocidos como comerciantes e intermediarios en una considerable área que se extiende hacia el oeste... hasta Rogea y al este hasta Murua.»[1] Incluso en las Trobriand, Tubetube es conocido como uno de los puntos cruciales del Kula y se sabe perfectamente que cualquier cosa que ocurra en la pequeña isla, en relación con tabús mortuorios o grandes fiestas, influirá en el flujo de objetos preciosos de Boyowa.

No cabe ninguna duda de que Tubetube mantiene relaciones directas con Murua (que es como los habitantes de Tubetube pronuncian el nombre indígena de la isla de Woodlark) por el nordeste y con Dobu por el noroeste. Yo vi una canoa de la pequeña isla varada en la playa de Dobu y en Woodlark se me dijo que algunos individuos de Tubetube solían ir por allí de vez en cuando. El profesor Seligman también describe con detalle el sistema y las etapas de sus navegaciones a la isla de Woodlark:

1. Seligman, *op. cit.*, pág. 524.

«Su ruta comercial a Murua... era, tal como la realizaban, de unas 120 a 135 millas. Generalmente iban durante el monzón y regresaban con los alisios, conforme estos vientos les facilitaban su itinerario. Suponiendo que los vientos y el tiempo les favorecieran durante todo el trayecto, la primera noche dormían en una isla llamada Ore, a un par de millas más o menos de la isla de Dowson. La siguiente noche la pasaban en Panamoti, la tercera noche dormían en Tokunu (las Alcester) y para la cuarta noche podían haber llegado a Murua.»[2] Esta descripción nos recuerda mucho la ruta en que anteriormente hemos seguido de Sinaketa a Dobu: las mismas etapas breves con campamentos en islas o bancos de arena, la misma forma de sacarle partido a los vientos favorables.

Desde el este de Kitava hasta Tubetube se utiliza un tipo de canoa diferente, la *nagega,* ya mencionada en el capítulo V, apartado IV. Como vimos allí, los principios de su construcción no difieren mucho de los de la canoa de las Trobriand, pero es mayor, con mayor capacidad de carga y seguridad. Al mismo tiempo, es más lenta, pero tiene una gran ventaja sobre su competidora más veloz: como tiene más altas las bordas, deriva menos en la navegación y puede avanzar contra el viento. Por tanto, permite a los indígenas atravesar largas distancias y enfrentarse a cambios de tiempo, cosas ambas que obligarían a las canoas de Dobu y Kiriwina, más frágiles y rápidas, a volverse.

A las costas septentrionales de la isla de Normanby (Du'a'u) y hasta Dobu, los indígenas de Tubetube navegan con el viento alisio del sudeste y vuelven cuando sopla el monzón. Según el profesor Seligman el viaje a Dobu también les lleva alrededor de cuatro días, contando con las condiciones más favorables.[3]

Por tanto, podemos considerar que un hecho fundamental queda definitivamente establecido: el centro principal del Kula en su rama sudoriental es la pequeña isla de Tubetube. Y esta isla está en comunicación directa con dos puntos cuyo Kula hemos seguido en sus dos direcciones a partir de las Trobriand, es decir, con Dobu y con la isla de Woodlark.

En cuestiones de detalle algunos puntos quedan sin resolver. ¿Devuelven las visitas los indígenas de Dobu y Murua? Parece lo más probable que sí, pero no tengo certidumbre sobre este asunto.

Otro problema es si los indígenas de Tubetube son asociados directos de los de Dobu y Murua. Hemos visto que los indígenas de Kiriwina suelen navegar a Iwa, Gawa, Kwayawata e incluso a Woodlark; sin embargo no son asociados (*karayta'u*) de estos indígenas, sino asociados mediatos (*murimuri*). Tengo la concreta información de que los indígenas de la isla de Dobu y de Du'a'u,

2. *Op. cit.,* pág. 538.
3. *Ibid,*

que como se recordará no son asociados de los boyowa meridional, mantienen relaciones directas de asociados con los de Tubetube. También creo que los indígenas de Woodlark hacen intercambios kula directos con los de Tubetube.

No obstante, el hecho de que exista una línea de comunicación directa entre Murua-Tubetube-Dobu no excluye la posibilidad de otras vías más complejas que discurran paralelas a la primera. Por supuesto, sé que la isla de Wari (isla de Teste), situada casi completamente al sur de Tubetube, también participa en el Kula. La gran isla de Misima (isla de St. Aignan), a unas cien millas al este de Tubetube, también forma parte del anillo. Por tanto, un círculo mucho mayor se extiende desde la isla de Woodlark, tal vez desde las Loughlans a través de Misima, la pequeña isla vecina de Panayati, Wari y hacia el Oeste, a través del grupo de islas muy próximas al extremo oriental de Nueva Guinea, es decir, las islas de Sariba, Roge'a y Basilaki, y luego otra vez hacia el norte, hacia la isla de Normanby. Este circuito duplicado del sudeste tiene su contrapartida en el noroeste con la doble ramificación que une a Kitava con Dobu. La ruta corta va directamente de Kitava a Vakuta y de Vakuta a Dobu. Sin embargo, además, hay otras más largas. En una de éstas las etapas son las siguientes: Kitava, Okayoulo, o Kitava, Wawela, luego Sinaketa, luego directamente Dobu; o vía las Amphlett. Otra ramificación todavía mayor discurriría así: de Kitava a Kiriwina, de Kiriwina a Sinaketa, etc.; o la mayor, de Kiriwina al Oeste de Boyowa, luego Kayleula, las Amphlett y Dobu. Esta última ruta no es sólo la que significa mayor distancia, sino que contando con la notable «dificultad» de los indígenas de Kayleula y los de las Amphlett, lleva mucho más tiempo. Una ojeada al mapa V, y también al mapa más detallado de las Trobriand (mapa IV), aclarará todo lo dicho.

Un conocimiento más detallado de las rutas del noroeste nos permite comprobar las complicaciones e irregularidades que allí se producen; que el distrito occidental de Boyowa únicamente lleva a cabo un kula interior, y eso sólo a cargo de los dirigentes de unas cuantas aldeas; que Kayleula hace el Kula en pequeña escala con las comunidades de las Amphlett y que todas éstas, así como las aldeas de la costa oriental del Sur de Boyowa, corresponden a lo que hemos descrito como comunidades kula semiindependientes. Tales detalles y particularidades, sin ninguna duda, también se dan en las ramificaciones kula del Sudeste, pero aquí deben darse por supuestos.

Siguiendo más allá los diversos hilos, no me cabe la menor duda de que las islas situadas cerca del extremo oriental de Nueva Guinea —Roge'a, Sariba, Basilaki— están y estuvieron antaño en el anillo del Kula, comunicándose por el este con Tubetube y Wari, mientras que por el norte están en contacto con los indígenas de la isla de Normanby. No puedo afirmar con segu-

ridad si los grandes complejos de aldeas situados en el cabo Este participaron también en el Kula. En cualquier caso, todos los itinerarios llevan a la costa oriental de los estrechos de Dawson, a través de las costas nordorientales de la isla de Normanby. Desde aquí, desde el distrito de Dobu, hemos trazado las líneas que lo siguen con total exactitud y detalle.

Sobre los diversos detalles de estas expediciones y los aspectos técnicos del Kula que se observan en ellas no dispongo de demasiado material. Las normas del intercambio propiamente dicho, el toque ceremonial de la caracola, el código de honor o moralidad o vanidad, tal vez, que obliga a los individuos a entregar regalos equivalentes a los que ellos han recibido, todo esto es igual a todo lo largo del anillo. También lo es la magia kula, con variaciones de detalle.

II. *[COMERCIO NORMAL DE ESTAS COMUNIDADES]*

Un asunto sobre el cual debe insistirse es el comercio subsidiario. Un artículo nuevo e importante acompaña a las transacciones de la rama sudoriental del Kula: las grandes canoas de alta mar. Los principales centros de manufactura, y en gran medida de manufactura para la exportación, eran las islas de Gawa y Panayati. En estos lugares se construían las canoas para exportarlas a los distritos del Sur, donde los indígenas no conocían el arte de construir tales canoas (véase capítulo I, apartado III). Antaño, los indígenas de la isla de Woodlark, antes de la actual despoblación, probablemente también harían canoas para intercambiarlas en el comercio exterior. Yo he visto estas canoas en propiedad de los indígenas de los distritos massim del Sur, hasta la bahía de Orangerie, a unas doscientas millas del lugar en que fueron manufacturadas. El comercio de este artículo discurre por las rutas de comunicación del Kula y no hay ninguna duda de que los indígenas de Tubetube y Wari fueron los mayores distribuidores e intermediarios de este comercio.

No puedo precisar en qué medida el intercambio de canoas estaba ligado directamente con las transacciones kula. A juzgar por los datos que aporta el profesor Seligman,[4] los indígenas de Tubetube pagaban los brazaletes con canoas compradas en Panamoti, en el Norte. Por tanto, en esta transacción comercial, los *mwali* se desplazaban en sentido opuesto al que siguen en el anillo del Kula. Esto, además, sugiere la absoluta independencia de ambas transacciones. Junto a las canoas, otro importante ar-

4. *Cf. op. cit.,* págs. 536-537,

tículo comercial de la sección sur son las vasijas de barro manufacturadas tanto en Tubetube como en Wari. Junto a esto, las dos islas de «comerciantes aventureros», como las llama el profesor Seligman, llevan a cabo sus propias expediciones kula y, muy probablemente, con independencia de ellas, comercian con casi todos los artículos industriales de las dos comunidades. Este asunto ha sido tratado de forma tan completa por el profesor Seligman en el capítulo XL de sus *Melanesians* que bastará aquí con dar la referencia.[5]

Teniendo ahora delante nuestro todo el anillo del Kula, podemos investigar hasta qué punto este anillo está en contacto comercial con otros distritos situados en su exterior y, más específicamente, en qué medida importa determinados artículos comerciales y exporta otros. En este sentido, lo que más nos interesará es la entrada y salida del anillo de los objetos kula propiamente dichos, los *mwali* (brazaletes) y los *soulava* (collares).

III. *[UNA RAMIFICACIÓN DEL KULA EN LAS TROBRIAND]*

Una de tales ramificaciones del anillo del Kula la encontramos en las Trobriand, a saber, las expediciones desde la aldea occidental de Kavataria y desde la isla de Kayleula a la Koya de Fergusson y Godenough. Comenzaremos por una breve descripción de estas expediciones.[6] Los preparativos son muy parecidos

5. No puedo seguir al profesor Seligman en su uso de la palabra *currency*, circulación de dinero, que él no define con demasiada claridad. Esta palabra puede aplicarse correctamente a los brazaletes, discos de espóndilos, grandes hojas de piedra verde pulimentada, etc., sólo si le damos el simple sentido de «objetos» o «símbolos de riqueza». *Currency,* por regla general, significa un medio de intercambio y un valor estándar, y ninguno de los objetos preciosos de los massim cumple tales funciones.

6. El reverendo M. Gilmour, actual director de la Misión Metodista de Nueva Guinea, ha publicado un breve articulo sobre este tema. («Annual Report of British New Guinea», 1904-5, pág. 71.) Utilicé este artículo sobre el campo, repasándolo con algunos indígenas de Kavataria y, en esencia, lo encontré correcto y, en conjunto, formulado con exactitud. La necesidad de una extremada comprensión de las explicaciones, sin embargo, ha conducido al autor a un par de ambigüedades. Así, la constante mención de «fiesta» puede dar una impresión equivocada, pues siempre se trata de un reparto público de alimentos que luego se comen por separado o en pequeños grupos, mientras que la palabra «fiesta» sugiere una comida en común. Además, los datos sobre el «jefe de la navegación», como Gilmour denomina al dirigente del clan privilegiado en Kavataria <véase capítulo IX, apartado III), me parece que sobreentiende, cuando se dice que es «supremo», que tuviera «el derecho de tomar la iniciativa de una expedición» y, sobre todo, cuando se dice que él «tiene el derecho de escoger canoa en primer lugar». Esta última frase puede producir equívocos; como vimos, cada subclán (o sea, cada subdivisión de la aldea) construye su propia canoa y todo intercambio o libre elección posterior están excluidos. Gilmour estaba perfectamente familiarizado con los hechos del Kula, como aprecié en una conversación personal. En este

a los de Sinaketa. Las canoas se construyen, más o menos, con la misma magia (véase capítulo V), se botan de forma ceremonial y también se efectúa el recorrido de prueba, el *tasasoria* (capítulo VI). La isla de Kayleula es, con mucho, el centro más importante de construcción de canoas. No sé con seguridad, aunque creo que tal es el caso, si algunas de las canoas de Kavataria fueron realmente fabricadas en Kayleula y compradas antaño por estos indígenas. Hoy en día la comunidad de Kavataria se dedica por completo a la industria perlífera y hace como una generación que han suspendido las expediciones e incluso no poseen ninguna canoa. La recolección de los artículos comerciales, la magia que se celebra sobre el *lilava,* el *yawarapu* y la *sulumwoya* son iguales que las anteriormente descritas (capítulo VII), excepto que en la isla de Kayleula existe un sistema distinto de *mwasila,* un sistema que también se utiliza en Kavataria. Debe recordarse a este respecto que los indígenas de Kayleula practican el Kula en pequeña escala con los de las Amphlett y que su *mwasila* estaba relacionado con el Kula.[7] Pero el objetivo principal del *mwasila* de Kavataria y Kayleula era su comercio no kula con los indígenas de Fergusson y Godenough. Esto está bastante claro en la descripción de M. Gilmour y también lo han corroborado mis informadores. Los informadores me dijeron que el *mwasila* se hace en pro de los *kavaylu'a* (buenos alimentos), es decir, el sagú, la nuez de betel y los cerdos, los objetivos principales de sus expediciones:

«Si ellos (los indígenas de Boyowa occidental) no hicieran el *mwasila,* ellos (los indígenas de las d'Entrecasteaux occidentales) pelearían con ellos. Son gentes locas, las gentes de la Koya, no como la gente de Dobu, que son seres humanos. Si ellos (los de Kavataria y Kayleula) no hicieran ningún *mwasila,* ellos les negarían la nuez de betel y les negarían el sagú.»

La navegación se caracteriza por la prioridad de que goza el clan kulutula, que, como hemos visto en uno de los capítulos anteriores (capítulo IX, apartado III), navega en cabeza y tiene

artículo sólo lo menciona en una frase, diciendo que algunas de las expediciones «se ocupaban sobre todo del intercambio de artículos circulantes que significan riqueza para los indígenas... en el que el comercio sólo ocupaba un lugar secundario».

7. La afirmación en sentido contrario de Gilmour de que «los viajes desde el oeste —Kavataria y Kayleula— eran puras expediciones comerciales» *(loc. cit.),* es incorrecta. En primer lugar, me inclino a pensar que algunos individuos de Kavataria hacen el Kula en las Amphlett, donde siempre se detienen en sus viajes hacia el sur, pero éste pudiera ser sólo en muy pequeña escala y completamente eclipsado por el objetivo principal de la expedición, que sería comerciar con la Koya meridional. En segundo lugar, respecto a los indígenas de Kayleula, estoy seguro de que practican el Kula habiendo recogido pruebas concluyentes en las Trobriand y en las Amphlett.

el privilegio de ser el primero en desembarcar en la playa en que se detengan. Al llegar celebran la magia de la belleza y navegan hacia la playa, recitando también la magia de «hacer temblar la montaña». En la Koya, las transacciones recuerdan en cierta medida a las del Kula. Como dijo mi informador:

«Cuando se fondean, antes que nada entregan los *pari*; dan peines, ollas de la cal, platos de madera, espátulas de la cal, muchos *gugu'a* (objetos de uso). Con el *talo'i* (regalo de despedida) todo esto se les compensa.»

La siguiente transacción, el comercio principal, se lleva a cabo en forma de *gimwali.* Los indígenas de la Koya traen el sagú o la nuez de betel, lo colocan en la playa cerca de las canoas y dicen:

«Quiero un *beku* (hoja de hacha ceremonial).» Y aquí mis informadores no dejaban lugar a dudas sobre que se producía un regateo. «Si nos dan una cantidad insuficiente, se lo reprochamos; entonces agregan más. Van al poblado, buscan más bienes, regresan y nos los dan. Si es suficiente le entregamos el *beku.»*

Así el trueque se continúa hasta que los visitantes agotan sus reservas comerciales y reciben de los indígenas locales tanto como pueden.

Estas expediciones tienen el interés de que encontramos en ellas el mismo tipo de magia y cierto número de costumbres similares a las del Kula, en este caso ligadas a expediciones de comercio normal. No estoy muy seguro sobre la naturaleza de la asociación que se produce en estas relaciones comerciales, excepto que Kavataria y Kayleula tienen cada cual sus propios distritos con los que comercian.

Como ya se ha dicho, los principales objetivos de estos grandes viajes son el sagú, la nuez de betel y los cerdos; también diversas plumas, sobre todo las de casuario y loro rojo; cinturones de junco; cinturones de fibra trenzada; obsidiana; arena de calidad para pulir hojas de hacha; ocre rojo; piedra pómez; y otros productos de la jungla y de las montañas volcánicas. A cambio, exportan a la Koya, mencionando en primer lugar los objetos más valiosos: brazaletes, las valiosas hojas de hacha, colmillos de jabalí e imitaciones; y con menor valor: platos de madera, peines, vasijas de la cal, pulseras, cestas, *wayugo,* conchas de mejillón y espátulas de ébano para la cal. Los collares de conchas de espóndilo no se exportan a la Koya.

IV. *[LA PRODUCCIÓN DE BRAZALETES]*

Otra importante actividad de los distritos de Kavataria y Kayleula es su producción de brazaletes. Como Sinaketa y Vakuta son los dos únicos lugares de las Trobriand donde se hacen discos de espóndilo, así Kavataria y Kayleula son las únicas localidades donde los indígenas pescan extensivamente las grandes conchas de *Conus millepunctatus* y fabrican a partir de ellos el adorno tan valorado, aunque raramente utilizado. La principal razón de este monopolio en exclusiva que disfrutan estas dos localidades en la producción de *mwali,* se debe a la inercia de los usos y costumbres que, por tradición, les asigna esta clase de pesca y manufactura. Pues las conchas se extienden por toda la Laguna y su pesca no es más difícil que cualquiera otra de las actividades que realizan las aldeas ribereñas. Sin embargo, sólo las mencionadas comunidades la llevan a cabo y sólo ellas disponen de un sistema elaborado de magia, al menos tan complejo como el del *kaloma.*

La fabricación propiamente dicha de los brazaletes tampoco presenta ninguna dificultad. El adorno se hace con una rosca de la concha cortada de la proximidad de la base. Los indígenas golpean la base circular, a lo largo del borde, con una piedra y también golpean haciendo un círculo a alguna distancia de la base y en un plano paralelo, de tal forma que separan una amplia franja, a partir de la cual se hace el adorno. Luego tiene que pulimentarse y esto lo hacen, por el exterior, restregando la blanda superficie calcárea en un suelo de arenisca. El interior se pulimenta con una larga piedra cilindrica.[8]

Era costumbre en Kavataria que, cuando un individuo encontraba una concha de Conus, se la diera al hermano de su esposa como regalo *youlo,* quien a su vez le pasaría al que lo encontró un regalo de alimentos, tal como ñames especialmente hermosos, bananas, nuez de betel e incluso un cerdo si la concha era extraordinariamente hermosa. Luego trabajaría la concha para sí mismo. Este arreglo se parece a otro descrito a propósito de Sinaketa, en el cual un individuo pesca también con objeto de hacer un collar para uno de los parientes de su esposa.

Una costumbre más interesante se da en Kayleula. Pongamos que se pescaran y seccionaran un par de conchas en alguna de las aldeas de esta isla o en alguna de las pequeñas islas hermanas, Kuyawa y Manuwata. En este estado todavía sin acabar,

8. He dado una descripción más detallada de este proceso que con frecuencia he tenido oportunidad de observar entre los indígenas de la costa meridional de Mailu. En las Trobriand nunca vi la fabricación de un brazalete, pero los dos sistemas son idénticos según la detallada información que conseguí. (Cf. la monografía sobre *The Natives of Mailu,* de) autor, en «Transactions of the Royal Society oí S. Australia», 1915, págs. 643-644.)

como una rosca de concha bruta, llamadas entonces *makavayna,* se llevan a las Amphlett y se entregan como regalo kula. El individuo de Gumasila que recibe las conchas las pulimentará luego y en este estado volverá a utilizarlas en el Kula, hacia Dobu. El individuo de Dobu que las recibe taladra los agujeros en el lado donde el borde se extiende por encima del otro y sujeta allí los ornamentos de semillas negras de banana silvestre y discos de espóndilo. Así, sólo después de haberse desplazado unas cien millas y pasar por dos etapas del Kula, sólo entonces recibe el *mwali* su forma apropiada y el acabado final.

De esta forma entra en el anillo un artículo kula recién nacido, conformándose mientras hace sus primeras etapas, y al mismo tiempo, si es un ejemplar especialmente hermoso recibiendo el bautizo de quien lo hizo. Algunos nombres simplemente expresan asociaciones locales. Así, un celebrado par de *mwali,* cuyas conchas encontró no hace mucho un individuo de Kavataria cerca de la isla de Nounula, se llaman con este nombre. Debe añadirse que cada pareja consta siempre de un «derecho» y un «izquierdo», siendo el primero el mayor y el más importante, y es de éste de quien reciben nombre. Desde luego, nunca se encuentra al mismo tiempo, pero si un individuo ha logrado conseguir un ejemplar especialmente bueno, él mismo se ocupará de buscarle un compañero ligeramente inferior, o alguno de sus parientes políticos, amigos o parientes le entregará uno. «Nonoula» es uno de los pares más célebres y era conocido en todas las Trobriand, en aquel momento, que pronto llegaría a Kitava, y el general interés se manifestaba alrededor de quién lo conseguiría en Boyowa. Un par llamado «Sopimanuwata» que quiere decir «agua de Manuwata», fue encontrado en otros tiempos por un individuo de esta isla cerca de sus costas. Otro par famoso, fabricado en Kayleula, se le denominó «Bulivada», por un pez de este nombre. La concha mayor de este par, según la tradición, se encontró partida, con un agujero cerca del vértice. Cuando la sacaron a la superficie encontraron que un pequeño *bulivada* había hecho su nido en la concha. Otro par se denominó «Gomane ikola», que quiere decir «está enredado en la red», pues, según la historia, fue sacado en una red. Hay otros muchos *mwali* famosos, cuyos nombres son tan conocidos que niños y niñas los reciben de ellos. Pero la mayor parte de los nombres no pueden rastrearse hasta sus orígenes.

Otro punto por el que entran brazaletes en el anillo es la isla de Woodlark. No lo sé con seguridad, pero creo que la industria está completamente, o casi, extinguida en esta isla. Antaño, probablemente, Murua era tan productora como las Trobriand, y en estas últimas, aunque Kayleula y las islas occidentales pescan y trabajan los *mwali* tanto como antes, los indígenas de Kavataria lo han abandonado casi por completo, ocupando el tiempo en la pesca de perlas. Los dos principales lugares de

origen de los brazaletes, por tanto, están dentro del anillo del Kula. Una vez que están hechos o, como vimos en Kayleula, en proceso de hacerse, entran en circulación. La entrada en el anillo no se acompaña de ningún rito ni costumbre especial y, de hecho, no se diferencia de un intercambio normal. Si el individuo que encuentra la concha y hace el *mwali* no estuviera en el Kula, como podría ocurrir en Kavataria o en Kayleula, tendría un pariente, un hermano político o un dirigente a quien se lo daría en forma de uno u otro de los muchos regalos y pagos obligatorios de su sociedad.

V. [OTRAS *RAMIFICACIONES DEL KULA]*

Sigamos el anillo del Kula y señalemos las vías comerciales laterales, de las que hasta ahora sólo hemos descrito las rutas comerciales de Kavataria y Kayleula. Hacia el este, el sector que va de Kitava a la isla de Woodlark es una gran porción del Kula, desde el cual no nace ninguna ramificación lateral y en el que todo el comercio sigue las mismas rutas del Kula. La otra rama, de la que tengo un extenso conocimiento, la que va de las Trobriand a Dobu, tiene relaciones comerciales a las que ya me he referido. Las Amphlett, como se describió en el capítulo XI, comercian con los indígenas de la isla de Fergusson. Las comunidades que hablan en lengua dobuesa de la isla de Normanby y los indígenas de Du'a'u, en la costa norte de Normanby, todos los cuales participan en el Kula, comercian con otros indígenas de la isla de Normanby que no están dentro del anillo y con los indígenas de la tierra firme de Nueva Guinea, desde el cabo Este hacia el oeste. Pero todo este comercio afecta poco a la corriente principal del Kula. Posiblemente, del flujo principal salen algunos artículos de menor valor hacia la jungla que, en compensación, entrega sus productos a la costa.

Las entradas y salidas más importantes de la corriente principal ocurren en la sección meridional, sobre todo en Tubetube y Wari, y en algunos puntos de menor importancia alrededor de estos dos grandes centros. La costa norte de Nueva Guinea estaba conectada con este distrito a través de la comunidad marinera de cabo Este. Pero esta rama lateral tiene muy escasa importancia respecto a los principales artículos del Kula. Las que más cuentan son las dos conexiones hacia el este y el oeste en el punto más meridional del anillo del Kula. Una de ellas enlaza la costa sur de Nueva Guinea con el anillo del Kula, la otra une el anillo a las grandes islas del Sudeste (Tagula) y Rossel y otras cuantas pequeñas islas adyacentes.

De este a oeste, la costa meridional está habitada, primero, por indígenas del grupo massim que hablan los dialectos Su'a'u

y Bonabona. Estos tienen una relación constante con la sección meridional del distrito kula, es decir, con los indígenas de Roge'a, Sariba, Basilaki, Tubetube y Wari. Los massim de la costa meridional también tienen relaciones comerciales con los mailu, y desde este punto una cadena de relaciones comerciales une los distritos orientales con los del centro, habitados por los motu. Además, los motu, como sabemos por la contribución del capitán Barton a la obra del profesor Seligman, tienen relaciones comerciales anuales con el golfo de Papua, de forma que un artículo puede desplazarse desde cualquiera de los ríos papúes hasta Woodlark, en las Trobriand, y son muchos los objetos que verdaderamente se comercian a lo largo de esta distancia.

Existe Un desplazamiento que nos interesa de forma particular desde el punto de vista del Kula, a saber, el de dos tipos de objetos preciosos kula. Uno de estos artículos, los brazaletes, se desplazan por la costa meridional de este a oeste. No cabe la menor duda de que este artículo se pierde de la corriente del Kula en este punto más meridional y es llevado hacia Port Moresby, donde el valor de los brazaletes es, y lo era antaño, mucho mayor que en los distritos orientales. Descubrí en Mailu que los comerciantes locales indígenas compraban, a cambio de cerdos, brazaletes en el distrito de Su'a'u y los transportaban hacia el oeste a Aroma, Hula y Kerepunu. El profesor Seligman, basándose en sus notas tomadas en Port Moresby, nos informa de que Hula, Aroma y Kerepunu importan brazaletes para Port Moresby. Según la misma fuente, algunos de estos brazaletes siguen hacia el oeste hasta el golfo de Papua.[9]

Mucho más difícil resultó precisar en qué dirección se desplazan los collares de conchas de espóndilo por la costa meridional. Hoy día, la industria manufacturera de estos artículos, que en otro tiempo estuvo muy desarrollada entre los indígenas de Port Moresby, está parcialmente, si no del todo, en decadencia. Todavía yo mismo he tenido oportunidad de observar a los indígenas de Bo'era trabajando en la *ageva,* los pequeños y hermosos discos de concha del tipo que componen los *bagi* de mejor calidad. Utilizaban para su manufactura un berbiquí indígena con punta de cuarzo, y eso en un lugar a pocas millas de una gran aglomeración de blancos, en un distrito donde ya hace cincuenta años que el hombre blanco ejerce su influencia en gran escala. Sin embargo, esto es sólo un vestigio de lo que alguna vez fue una industria muy desarrollada. Mis investigaciones sobre esta materia no pudieron ser exhaustivas, pues cuando trabajaba en la costa meridional no tenía planteado el problema y, en el se-

9. Ambas afirmaciones del profesor Seligman en *Melanesians* (pág. 89) están completamente de acuerdo con la información que yo conseguí entre los mailu. *C).* «Transactions of the Royal Society of S. Australia,» 1915, págs. 620-629.

gundo y tercer viaje a Nueva Guinea, sólo pasé por Port Moresby. Pero creo que debe darse por cierto que antaño los collares de conchas se desplazaban desde Port Moresby hacia el este y se introducían en el anillo del Kula en el extremo oriental de Nueva Guinea.

De cualquier forma que sea esto, una fuente indiscutible de artículos kula son las islas del Sudeste, Rossel y las pequeñas islas que la rodean. Las mejores conchas de espóndilos con color más rojo se pescan en estos mares y los indígenas son expertos trabajadores de los discos, y exportan el artículo acabado a la isla de Wari y, yo creo, a las de Misima y Panayati. El principal artículo por el que se intercambian los collares son las canoas y las grandes hojas de hacha pulimentadas.

Echando ahora una ojeada al anillo del Kula, vemos que un tipo de artículo kula, los *mwali o* brazaletes, se produce en dos puntos dentro del anillo, en la isla de Woodlark y en Boyowa occidental. El otro artículo, es decir, los *soulava* o *bagi* (collares) es vertido al anillo en su punto más meridional. Una de estas fuentes (la isla de Rossel) todavía sigue en actividad, la otra (Port Moresby) que muy probablemente era un buen proveedor antaño, ahora está desconectada del anillo del Kula. Los collares producidos en Sinaketa no son verdaderos artículos kula y, aunque a veces se intercambian, tarde o temprano desaparecen del anillo según una especie de ley de Gresham, que opera aquí sobre un artículo que no es dinero y, por tanto, actúa en sentido opuesto. El tercer tipo de objeto precioso que a veces fluye en la corriente del Kula, pero que en realidad no pertenece a ella, las grandes hojas de hacha de piedra verde muy bien pulimentada, son, como sabemos, o mejor dicho lo eran, sacadas de la isla de Woodlark y pulimentadas en el distrito de Kiriwina en las Trobriand. Otro centro pulimentador es, o era, la isla de Misima.

Vemos que las dos fuentes de los *mwali* y de los *soulava* están en los extremos norte y sur del anillo; los brazaletes se manufacturan en el extremo norte y los collares penetran por el extremo sur. Es notable que en la porción oriental del anillo, en la sección de Woodlark-Boyowa-Dobu-Tubetube, los dos artículos se desplacen en la dirección natural, es decir, cada cual alejándose del distrito de origen hacia otro en que no se fabrican ni obtienen. En la otra rama, Woodlark-Yeguma-Tubetube, la corriente del Kula es inversa al natural desplazamiento comercial de los artículos, pues aquí la gente de Tubetube importa brazaletes hacia Murua, echando así agua al mar, mientras que los de Murua llevan collares a Tubetube y Wari, es decir, a los lugares por los que penetran los collares en el anillo. Estas consideraciones son importantes para cualquiera que se interese por los orígenes o la historia del Kula, pues el desplazamiento natural de los objetos preciosos, fue sin duda el que se produjo en los

inicios, y desde este punto de vista, la mitad oeste del Kula parece ser la más antigua.

Pero aquí hemos llegado al final de todas las descripciones y datos referentes al Kula, y algunas observaciones generales que me quedan por hacer se reservan para el siguiente y último capítulo.

XXII. El significado del Kula

I. [CONCLUSIONES SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS DEL KULA]

Hemos venido siguiendo las distintas rutas y ramificaciones del Kula; nos hemos ocupado minuciosamente de sus reglas y costumbres, de sus creencias y prácticas, y de la tradición mitológica que lo inspira, hasta que, al llegar al final de nuestra información, hemos hecho que se encuentren sus dos ramas. Dejaremos ahora de lado la lente de aumento del examen de detalle y observaremos desde una cierta distancia el objeto de nuestro estudio, abarcando a toda la institución con una sola mirada, dejándola que adopte una forma concreta ante nuestros ojos. Esta forma tal vez nos sorprenda por ser algo insólita, algo que no había aparecido hasta ahora en los estudios etnológicos. Será apropiado intentar buscarle su lugar entre los dos temas de la etnología sistemática, medir su significación y hacer un cálculo de cuánto hemos aprendido al familiarizarnos con ella.

Después de todo, los hechos aislados carecen de valor para la ciencia, por muy sorprendentes y novedosos que puedan ser en sí mismos. La verdadera investigación científica se diferencia de la mera búsqueda de hechos curiosos en que esta última persigue lo singular, pintoresco y extravagante: el anhelo por lo sensacional y la manía de coleccionar son su doble estímulo. La ciencia, por su parte, tiene que analizar y clasificar los hechos con objeto de situarlos dentro de un conjunto orgánico, de incorporarlos a uno de los sistemas en que trata de agrupar los diversos aspectos de la realidad.

Por supuesto, no voy a entrar en ninguna especulación ni voy a añadir ninguna clase de suposiciones hipotéticas a los datos empíricos contenidos en los capítulos anteriores. Me limitaré a algunas reflexiones sobre los aspectos más generales de la institución y a tratar de expresar, con alguna mayor claridad, la actitud mental que en mi opinión está en el fondo de las distintas costumbres kula. Estas opiniones generales, creo, deben tenerse en cuenta y examinarse en posteriores trabajos de campo que se hagan sobre materias afines al Kula, así como en la investigación teórica, y entonces es cuando podrían demostrarse fértiles para futuros trabajos científicos. En este sentido, se debe conceder al cronista de un nuevo fenómeno el privilegio de exponerlo a la consideración de sus colegas; pero es tanto su obligación como su privilegio. Porque, aparte de su conoci-

miento directo de los hechos —y desde luego, si su descripción es buena, debe conseguir traspasar la mayor parte de sus conocimientos al lector—, los aspectos y características fundamentales de un fenómeno etnográfico no son menos empíricas por ser generales. Por tanto, es tarea del cronista completar su relación con un *coup d'oeil,* a la vez de conjunto y sintético, de la institución que ha descrito.

Como se ha dicho, el Kula parece ser, en cierta medida, un nuevo tipo de hecho etnológico. Por una parte, su novedad radica en las dimensiones de la institución, tanto sociológicas como geográficas. Una gran relación intertribal, uniendo por concretos vínculos sociales una vasta área y un gran número de personas mediante concretos lazos de recíprocas obligaciones, haciéndoles que sigan normas minuciosas y observaciones según un plan previamente concertado, el Kula es un sistema sociológico de tamaño y complejidad sobresalientes si se tiene en cuenta el nivel cultural del medio en que lo encontramos. Y no se puede pensar ni por un solo momento que esta amplia trama de correlaciones sociales e influencias culturales sea efímera, nueva o precaria. Pues el gran desarrollo de la mitología y el ritual mágico demuestran cuán profundamente está enraizado en la tradición de estos indígenas y cuán remoto debe ser su origen.

Otro rasgo inhabitual es el carácter mismo de las transacciones, que son la esencia misma del Kula. El intercambio, semiceremonial y semicomercial, no tiene más objeto que el hecho en sí, para satisfacer un profundo deseo de posesión. Pero tampoco se trata de una posesión normal, sino de un tipo especial de posesión en la cual un individuo posee durante un tiempo breve y de forma alternativa ejemplares individuales de dos clases de objetos. Aunque la propiedad es incompleta, por su carácter no permanente, en cambio tiene la cualidad de serla sobre muchos objetos sucesivos, y pudiera denominarse propiedad acumulativa.

Otro aspecto de gran importancia, quizás el de mayor importancia, y tal vez el que mejor revele el carácter inhabitual del Kula, es la actitud mental de los indígenas hacia los signos de riqueza. Estos últimos nunca se utilizan ni se consideran como dinero o *currency* (medio de cambio), y se parecen muy poco a estos instrumentos económicos, si es que tienen algún parecido a excepción de que tanto el dinero como los *vaygu'a* representa riqueza condensada. Los *vaygu'a* nunca se utilizan como un medio de cambio ni como medida de valor, que son las dos funciones más importantes del *currency* o el dinero. Cada pieza *vaygu'a* del tipo de las utilizadas en el Kula tiene un objetivo principal a lo largo de toda su existencia: poseerse y ser intercambiada; tiene una función y sirve a un propósito fundamental: circular por el anillo del Kula y ser poseída y exhibida de una cierta forma, de la que hablaremos a continuación. Y el

intercambio a que constantemente está sometida cada pieza de *vaygu'a* es de un tipo muy especial; limitada por la dirección geográfica en que debe realizarse, estrechamente circunscrito al círculo social de los individuos que pueden hacerlo, es objeto de toda clase de reglas y normas estrictas; ni puede describirse como trueque, ni como un simple dar y tomar de regalos, ni en ningún sentido es una especie de juego de intercambios. En realidad, el intercambio es *Kula,* es decir, de un tipo enteramente nuevo. Y es precisamente a través de este intercambio, a través del hecho de estar siempre al alcance y ser objeto de un deseo competitivo, a través de un ser medio de provocar la envidia y de conferir fama y distinción social, cómo este objeto alcanza su alto valor. De hecho, constituyen uno de los intereses dominantes de la vida indígena y uno de los principales elementos de su cultura. Así, uno de los rasgos más importantes e inhabituales del Kula es la existencia de los *vaygu'a* kula, los objetos preciosos incesantemente circulantes y siempre intercambiables, que deben su valor a esta misma circulación y a su carácter especial.

Los actos por los que se intercambian los objetos preciosos tienen que realizarse según un código concreto. El principio fundamental de éste declara que la transacción no es una operación comercial. La equivalencia de los valores intercambiados es esencial, pero debe producirse como consecuencia del buen sentido del que devuelve el regalo para entender lo que la costumbre y su propia dignidad le imponen. La ceremonia que acompaña al acto de la entrega, la manera en que se lleva y se maneja el *vaygu'a,* demuestran con claridad que se le considera algo más que una simple mercancía. De hecho, para los indígenas es algo que confiere dignidad, que exalta al individuo y, por tanto, que se trata con veneración y afecto. Su comportamiento en las transacciones esclarece que el *vaygu'a* está considerado, no sólo como algo de gran valor, sino también que merece un tratamiento ritual y despierta reacciones emocionales. Este reconocimiento se confirma y ahonda si se tienen en cuenta otros usos de los *vaygu'a,* en que se utilizan otros objetos preciosos, tales como los cinturones de *kaloma* y las grandes hojas de piedra, que funcionan además junto a los artículos kula.

Así, cuando se encuentra un espíritu maligno, *tauva'u* (véase capítulo II, apartado VII), dentro o cerca de la aldea, en forma de serpiente o de cangrejo de tierra, se le ponen delante y de forma ceremonial algunos *vaygu'a, y* ello no tanto con objeto de sobornar al espíritu con el sacrificio de un regalo como para ejercer una acción directa sobre su mente y hacerla benévola. En el período anual de fiestas y danzas, los *malimala,* los espíritus, regresan al poblado. Los objetos preciosos kula de que en esta época dispone la comunidad, así como los *vaygu'a* de propiedad permanente, como las cuchillas de piedra, los cinturones

kaloma y los pendientes *doga,* se exhiben a manera de sacrificio a los espíritus en una plataforma, según un arreglo y una costumbre llamada *yolova* (véase capítulo II, apartado VII). Por tanto, los *vaygu'a* representan la ofrenda más efectiva que se les hace a los espíritus, mediante la cual se les pone de buen humor; «hace sus mentes benévolas», como reza la estereotipada frase de los indígenas. En el *yolova* se les ofrece a los espíritus aquello que es más valioso para los vivos. Se supone que los visitantes sombríos se llevan la parte fantasmal o espíritus del *vaygu'a* y hacen un *tanarere* en la playa de Tuma, exactamente igual que las expediciones kula hacen un *tanarere* con los objetos preciosos adquiridos al regresar a su playa (véase capítulo XV, apartado IV). En todo esto hay una clara expresión de la actitud mental de los indígenas, que consideran a los *vaygu'a* como un bien supremo en sí mismos y no como riquezas convertibles, ornamentos en potencia o ni siquiera como instrumentos de poder. Poseer un *vaygu'a* es estimulante, reconfortante y apaciguante en sí mismo. Miran los *vaygu'a* y los manipulan durante horas; en determinadas circunstancias, el simple contacto transmite su virtud.

Ello se manifiesta de forma mucho más clara en una costumbre que se observa en las defunciones. El difunto es rodeado y cubierto de objetos preciosos que todos sus parientes, sanguíneos y políticos, prestan para tal ocasión, llevándoselos luego cuando fallece definitivamente, en tanto que los propios *vaygu'a* del individuo permanecen en el cadáver durante algún tiempo. Se dan varias versiones y justificaciones de esta costumbre. Así, se dice que es un regalo a Topileta, el guardián del otro mundo; también que debe llevárselos consigo de forma espiritual para conseguir una situación social elevada en Tuma; o simplemente que se dejan para adornar y hacer más felices los últimos momentos del agonizante. Sin duda que todas estas creencias se dan a la par y todas son compatibles, a la vez que expresan la actitud emocional básica: la acción confortadora de los objetos preciosos. Se aplican a los agonizantes como algo que les puede resultar benéfico, como algo que les procura placer, tranquilizando y fortaleciendo al mismo tiempo. Los colocan en la frente, los colocan en el pecho, los frotan por el vientre y los costados, y agitan algunos *vaygu'a* delante de las narices. Con frecuencia he visto hacerlo, de hecho, los he observado haciéndolo durante horas, y creo que en el fondo existe una compleja actitud emocional e intelectual: el deseo de inspirar con la vida y al mismo tiempo de preparar para la muerte; de sujetarlo a este mundo y de prepararlo para el otro; pero, sobre todo, el profundo sentimiento de que los *vaygu'a* son el supremo reconfortante, de que rodear a un hombre de ellos, incluso en su peor momento, hace que este momento sea menos malo. Probablemente, la misma actitud mental está en el fondo de la costumbre que prescribe

que los hermanos de la viuda entreguen *vaygu'a* a los hermanos del difunto, siendo luego devueltos los mismos *vaygu'a* en el mismo día. Pero se mantienen el tiempo suficiente para reconfortar a quienes, según la creencia indigna sobre el parentesco, se ven más directamente afectados por el fallecimiento.

En todo lo dicho encontramos la expresión de la misma actitud mental, el inmenso valor que se concede a la riqueza condensada, la forma seria y respetuosa de tratarla, la idea y el sentimiento de que es un receptáculo del mayor bien. Los *vaygu'a* se valoran de forma completamente diferente de aquella en que nosotros valoramos nuestras riquezas. El símbolo bíblico del becerro de oro más podría aplicarse a su actitud que a la nuestra, aunque no sería correcto decir que ellos «adoren» los *vaygu'a,* pues no adoran nada. Quizá los *vaygu'a* podrían ser denominados «objetos de culto», en el sentido en que lo sugieren los hechos del Kula y los datos que se acaban de mencionar; es decir, en la medida en que se manejan de forma ritual en algunos de los actos más importantes de la vida indígena.

II. *[EL KULA, UN NUEVO TIPO DE FENÓMENO]*

Por tanto, en muchos aspectos, el Kula nos presenta un nuevo tipo de fenómeno, situado en el límite entre lo ceremonial y lo comercial y que expresa una actitud mental compleja e interesante. Pero aunque sea nuevo, difícilmente podrá ser único. Pues escasamente podemos imaginarnos que un fenómeno social de tal escala y, sin lugar a dudas, tan hondamente relacionado con los estratos fundamentales de la naturaleza humana, pudiera ser tan sólo un juego y una fantasía que se da en un único punto de la tierra. Una vez hemos encontrado este nuevo tipo de hecho etnográfico, podemos esperar que otros similares o parecidos se encuentren en algún otro lugar. Pues la historia de nuestra ciencia puede mostrar muchos casos en que, habiendo sido descubierto un nuevo tipo de fenómeno, explicado por la teoría, discutido y analizado, se ha encontrado a continuación en todas partes del mundo. El *tabú,* la palabra polinesia y la costumbre polinesia, ha servido como prototipo y epónimo para normas similares que se encuentran entre todos los salvajes y los bárbaros así como en las razas civilizadas. El totemismo, encontrado por primera vez en una tribu de indios norteamericanos y sacado a la luz por la obra de Frazer, más tarde se ha observado en todas partes de forma tan amplia y total que su historiador, al escribir su primer librito, ha podido llenar cuatro volúmenes. La concepción *mana,* descubierta en una pequeña comunidad melanesia, tras la obra de Hubert, Mauss, Marett y otros, se ha demostrado de fundamental importancia y no

hay duda de que *mana*, con o sin nombre, figura y figura extensamente en las creencias y prácticas mágicas de todos los indígenas. Estos son los ejemplos más clásicos y más conocidos, y podrían multiplicarse con muchos otros si fuera necesario. Fenómenos de «tipo totémico» o de «tipo *mana*» o de «tipo tabú», dado que cada uno de ellos representa una actitud fundamental del salvaje frente a la realidad, se encuentran dondequiera que se han hecho investigaciones etnográficas.

Igualmente con el Kula, si representa un tipo fundamental de actividad y de actitud humana, nueva pero no caprichosa, podemos confiar en que encontraremos fenómenos parecidos y similares en otros estudios etnográficos. Podemos vigilar si las transacciones económicas expresan una actitud reverencial, casi de adoración, hacia los bienes preciosos que se intercambian o manejan; si implican un nuevo tipo de propiedad temporal, intermitente y acumulativa; si se desarrolla en una organización social vasta y compleja y con sistemas de empresas económicas por medio del cual se lleva a cabo. Tal es el tipo kula de actividades semieconómicas, semiceremoniales. A no dudarlo, sería futil esperar una réplica exacta de esta institución en cualquier otro lugar, con los mismos detalles concretos, tales como la ruta circular por la que se desplazan los objetos preciosos, la dirección concreta en que debe desplazarse cada una de las clases y la existencia de regalos de solicitud e intermedios. Todos estos aspectos técnicos son importantes e interesantes, pero probablemente se relacionan de una u otra forma con las particulares condiciones locales del Kula. Lo que se puede esperar descubrir en otras partes del mundo son las ideas fundamentales del Kula y los rasgos principales de su estructura social, y a ello deben estar atentos los investigadores de campo.

Para el estudioso teórico, interesado sobre todo en el problema de la evolución, el Kula puede proporcionar algunas reflexiones sobre los orígenes de la riqueza y el valor, del comercio y de las relaciones económicas en general. También puede arrojar alguna luz sobre el desarrollo de la vida ceremonial y sobre la influencia de los fines económicos y las ambiciones en la evolución de las relaciones intertribales y en la primitiva ley internacional. Para el estudiante que considere los problemas etnológicos sobre todo desde el punto de vista de los contactos entre culturas y se interese por la difusión de las instituciones, la transmisión de objetos y creencias, el Kula tampoco es menos importante. Se encuentra aquí un nuevo tipo de contacto intertribal, de relaciones entre diversas comunidades de cultura ligera pero precisamente diferenciadas, y de unas relaciones no espasmódicas o accidentales, sino reguladas y permanentes. Completamente al margen del hecho de tratar de explicar cómo se originaron las relaciones kula entre las diversas tribus, nos enfrentamos con un problema de contacto entre culturas.

Estos pocos comentarios deben ser suficientes, pues no puedo adentrarme en una especulación teórica. Sin embargo, hay un aspecto del Kula al que debe prestarse atención desde la perspectiva de su importancia teórica. Hemos visto que esta institución presenta diversos aspectos que se entrelazan e influyen mutuamente. Tomando sólo dos, la empresa económica y el ritual mágico constituyen un todo inseparable, influyéndose mutuamente las fuerzas de la creencia mágica y los esfuerzos humanos. Cómo sucede esto, ya se ha- descrito con detalle en los capítulos anteriores.[1]

III. *[CRÍTICA DE CIERTAS HIPÓTESIS ANTROPOLÓGICAS]*

Pero me parece a mí que una comparación y un análisis más profundos de cómo ambos aspectos culturales dependen el uno del otro, podría aportar algún material interesante para la reflexión teórica. De hecho, me parece que daría lugar a un nuevo tipo de teoría. La continuidad temporal y la influencia de las etapas previas sobre las posteriores es el objeto principal de los estudios sobre la evolución, tal como los practica la escuela clásica de antropología inglesa (Taylor, Frazer, Westermarck, Sydney, Hartland, Crawley). La escuela etnológica (Ratzel, Foy, Gräbner, W. Schmidt, Rivers y Eliott-Smith) estudia la influencia de entre las culturas por contacto, infiltración y transmisión. La influencia del medio sobre las instituciones culturales y la raza la estudia la antropogeografía (Ratzel y otros). La influencia entre los distintos aspectos de una institución, el estudio de los mecanismos sociales y psicológicos en que se basa una institución constituyen un tipo de estudios teóricos que hasta ahora sólo se han practicado de forma balbuceante, pero me arriesgaría a decir que tarde o temprano tendrán su momento. Este tipo de investigación abrirá camino y suplirá material para las otras.

En uno o dos puntos de los capítulos anteriores, se ha hecho alguna detallada disgresión con objeto de criticar los puntos de vista que perviven, tanto en nuestros hábitos de pensamiento como en algunos manuales, sobre la naturaleza económica del hombre primitivo: la concepción de un ser racional que sólo pretende satisfacer sus necesidades más elementales y hacerlo de acuerdo con el principio económico del menor esfuerzo. Este hombre económico siempre sabe dónde exactamente radica su interés económico y trata de conseguirlo por el camino más corto. En el fondo de la llamada concepción materialista de la historia reposa una idea análoga del ser humano, quien, en cual-

1. También en el artículo anteriormente citado del «Economic Journal», marzo, 1921.

quier cosa que proyecta o persigue, sólo lleva en el corazón un interés material de tipo puramente utilitario. Ahora bien, espero que, cualquiera que sea el significado del Kula para la Etnología, su significado para la ciencia general de la cultura consista en ser un instrumento para disipar tales condiciones groseras y materialistas de la humanidad primitiva, y que induzca tanto al especulador como al observador a profundizar en el análisis de los hechos económicos. De hecho el Kula demuestra que toda la concepción del valor primitivo, la misma costumbre incorrecta de llamar a los objetos de valor «dinero» o «*currency*» y las ideas habituales sobre el comercio y la propiedad primitivos, todos deben revisarse a la luz de nuestra institución.

Al principio de este libro, en la introducción, prometía al lector, en cierto modo, que recibiría una vivida impresión de acontecimientos que le capacitarían para verlos con la perspectiva indígena, sin que al mismo tiempo se perdiera de vista el método mediante el cual yo había obtenido los datos. En la medida de lo que me ha sido posible he tratado de presentarlo todo en términos de hechos concretos, dejando que los indígenas hablen por sí mismos, realicen sus transacciones y lleven a cabo sus actividades delante de los ojos del lector. He tratado de enriquecer mi descripción con datos y detalles, equiparlo con documentos, con cifras, con ejemplos de hechos verdaderamente acaecidos. Pero al mismo tiempo, mi convicción, como se ha repetido una y otra vez, es que lo realmente importante no son los detalles, ni los hechos, sino el uso científico que hagamos de ellos. Así, los detalles y los aspectos técnicos del Kula sólo adquieren su significado en la medida en que expresan alguna actitud fundamental de la mentalidad indígena, y de esta forma amplíen nuestro conocimiento, ensanchen nuestra visión y profundicen nuestra comprensión de la naturaleza humana.

Lo que verdaderamente me importa al estudiar los indígenas es su visión de las cosas, su *Weltanschauung*, el aliento de vida y realidad que respiran y por el que viven. Cada cultura humana da a sus miembros una visión concreta del mundo, un determinado sabor de la vida. Pasando revista a la historia de la Humanidad y a los diversos lugares de la Tierra, lo que siempre me ha cautivado más e inspirado el auténtico deseo de penetrar en otras culturas y entender otros tipos de vida, es la posibilidad de ver el mundo y la existencia desde los distintos ángulos peculiares a cada cultura.

Detenerse un momento ante un hecho curioso y extraordinario, divertirse en la contemplación y no tomar en cuenta más que su apariencia bizarra, verlo como una curiosidad y coleccionarlo en el museo de la memoria o en el almacén de las anécdotas, esta actitud mental siempre me ha sido extraña y me ha repugnado. Algunas personas son incapaces de aprehender el significado profundo y la realidad psicológica de todo lo que en aparien-

cia les es extraño, a primera vista incomprensible, de una cultura distinta. Estas personas no han nacido para ser etnólogos. Es en el amor por la síntesis final, lograda por la asimilación y comprensión de todos los elementos de una cultura y, todavía más, en el amor a la variedad e independencia de las distintas culturas, donde se puede reconocer al verdadero artífice de la verdadera Ciencia del Hombre.

Sin embargo, hay un punto de vista todavía más profundo y más importante que el amor por gustar la variedad de modos de la vida humana, y es el deseo de convertir tal conocimiento en sabiduría. Aunque pueda concedérsenos por un momento penetrar en el alma del salvaje y mirar el mundo exterior a través de sus ojos y sentir lo que *él* pueda sentir, sin embargo, nuestra meta final es enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo, entender nuestra propia naturaleza y hacerla, intelectual y artísticamente, mejor. Aprehendiendo la visión esencial de los otros, con el respeto y la verdadera comprensión que se Ies debe incluso a los salvajes, no hacemos sino ampliar nuestra propia visión. No podremos alcanzar la última sabiduría socrática de conocernos a nosotros mismos si nunca abandonamos los estrechos límites de nuestras costumbres, creencias y prejuicios en que todos los hombres nacemos. Ninguna enseñanza puede ser mejor en este sentido de última importancia que el hábito mental que nos permita tratar las creencias y los valores de otros hombres desde este punto de vista. Ni nunca ha necesitado tanto como ahora la Humanidad civilizada tal tolerancia, en este momento en que los prejuicios, la mala voluntad y el ánimo de venganza separan a las naciones europeas, cuando todos los ideales tenidos y proclamados como los mayores logros de la civilización, la ciencia y la religión se han desmoronado. La Ciencia del Hombre, en su versión más noble y profunda, debe conducirnos a un conocimiento, una tolerancia y una generosidad basados en la comprensión del punto de vista de los otros hombres.

Los estudios de etnología —tan frecuentemente malentendidos por sus propios devotos como una inútil persecución de curiosidades, como una incursión por las formas salvajes y fantásticas de «costumbres bárbaras y supersticiones groseras»— podrían convertirse en una de las disciplinas de la investigación científica más profundamente filosóficas y esclarecedoras del espíritu. Mas ¡ay!, la Etnología tiene las horas contadas; ¿saldrá a la luz de su verdadero significado e importancia antes de que sea demasiado tarde?

Índice

VOLUMEN I

VOLUMEN II